

BISERICĂ ȘI SOCIETATE



Presă Universitară Clujeană

BISERICĂ ȘI SOCIETATE

Episcopia Română
Unită cu Roma,
Greco-Catolică
de Oradea Mare



Universitatea Babeș-Bolyai
Facultatea de Teologie
Greco-Catolică
Departamentul Oradea



Academia Română
Institutul de Istorie
George Barițiu
din Cluj-Napoca



Prezentul volum conține lucrările Simpozionului Internațional ȘCOALA ARDELEANĂ, ediția a 9-a, cu temele: *Dumnezeu în firescul lumii în care trăim – continuitate, discontinuitate și edificarea lumii de mâine* pentru secțiunea filosofie-teologie și *Istorie, cultură și teologie. Biserica greco-catolică în Centrul și Estul Europei* pentru secțiunea istorie, desfășurat la Oradea între 29-31 octombrie 2014, organizat de Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea Mare, Universitatea Babeș-Bolyai, Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică și Academia Română, Institutul de istorie *George Barițiu* din Cluj-Napoca, în colaborare cu Asociația Cercetătorilor Istoriei Bisericii Greco-Catolice și Asociația *Episcop Vasile Aftenie*.

BISERICĂ ȘI SOCIETATE

**COORDONATORI:
ALEXANDRU BUZALIC
CĂLIN IOAN DUȘE**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2015

*Desfășurarea simpozionului și apariția volumului
s-au realizat cu sprijinul financiar
al Episcopiei Unite cu Roma, Greco-Catolice de Oradea Mare*

ISBN 978-973-595-881-7

© 2015 Coordonatorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul coordonatorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Fiecare autor este răspunzător de conținutul articolului său.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presă Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Cuprins

Introducere	7
-------------------	---

Secțiunea filosofie-teologie

Cristian Barta, <i>Alcune considerazioni sul rapporto esistente tra la comunione ecclesiale e la sinodalità nella Chiesa Cattolica</i>	14
Cristian Bălănean, <i>Fundamentele aristotelice ale antropologiei tomiste. Actualitatea conceptelor în teologia catolică</i>	35
William Bleiziffer, <i>La crisi del diritto e le risposte di Platone e di Aristotele</i>	51
Alexandru Buzalic, <i>Viitorul religiei în siajul dialecticii sacrului din perspectiva unei antropologii integrale</i>	61
Marius Grigore Furtună, <i>Il maestro e il discepolo nella letteratura sapienziale</i>	79
Stelian Gomboș, <i>Despre omul de astăzi din Biserică, între Isus Hristos, existențialism și secularizare</i>	89
Andrei Marga, <i>Isus istoric. Unde s-a ajuns?</i>	105
Sorin Marțian, <i>Actualitatea mesajului Epistolelor pauline</i>	117
Vasile Muscă, <i>Lumea de azi în căutarea lui Dumnezeu</i>	127
Marius Marin Nicoară, <i>Repere analitice asupra fenomenului religios</i>	137
Călin-Daniel Pațulea, <i>Il messaggio divino nella quotidianità del mondo odierno: Una presenzache stupisce e riabilita (cf. Gv 4, 27-30)</i>	149
Ioan F. Pop, <i>Firescul și suprafirescul sacralității poetice</i>	163
Mihai Popa, <i>Dumnezeu și minima moralia a omului de azi</i>	171
Anton Rus, <i>La preghiera del sacerdote greco-cattolico romeno. Le lodi divine</i>	181
Daniela Sorea, <i>Între revoltă și înfiorare. Religiozitatea studenților sociologi</i>	193

Dan Corneliu Țuplea, <i>Hermeneutik und Christentum.</i> <i>Die Frage nach Gott</i>	213
--	-----

Simona Ștefana Zetea, <i>Laicatul, un element esențial în răspândirea luminii credinței și bucuriei Evangheliei în lumea de azi</i>	231
---	-----

Secțiunea istorie

Miklós Gyurkovics, <i>La ragione creatrice e la ragione creata.</i> <i>Una riflessione teologica e antropologica sulla dottrina di Clemente di Alessandria</i>	245
---	-----

István Ivancsó, <i>Il mondo creato, fallito e redento nella prospettiva del Vespro della Chiesa bizantina</i>	255
---	-----

Sándor Jaczkó, <i>Religion and Ethnicity in Máramaros County in the 18th Century</i>	265
--	-----

Martin Javor, <i>Canonical visitations as a resource of conditions knowledge of an Archbishopric parish in Prešov area</i>	281
--	-----

Péter Kónya, <i>A zempléni magyar görög-katolikusok származásához</i>	289
---	-----

Irina Mirăuți, <i>Censorship of the press in Transylvania during the great conflagration</i>	301
--	-----

Silviu-Iulian Sana, <i>Confessional schools from the Greek Catholic Eparchy of Oradea-Mare and the policy of the Habsburg Monarchy until the Revolution of 1848</i>	319
---	-----

Laura Stanciu, <i>Petru Pavel Aron – Wortthy Bishop of Făgăraș (1752)</i>	325
---	-----

Szilveszter Terdik, <i>Icone rumene nei musei dell'Ungheria</i>	335
---	-----

Otilia Urs, <i>Categories of Old Romanian Book Owners</i>	345
---	-----

Florin Bozântan, <i>Noua evanghelizare în contextul societății de astăzi</i>	359
--	-----

Alexandru Buzalic, <i>Limites et ouvertures d'un modèle anthropologique intégrale dans la théologie fondamentale</i>	367
--	-----

Călin Ioan Dușe, <i>Euharistia Sfântului Simeon Noul Teolog</i>	389
---	-----

Sorin Valer Russu, <i>Rolul Bisericii Unite în dezvoltarea mișcării culturale transilvănene prin prisma coordonatei muzicale</i>	397
--	-----

Marius Țepelea, <i>Statul și lumea în concepția creștină</i>	411
--	-----

Introducere

În urmă cu 260 de ani, episcopul Petru Pavel Aron (1709-1764) emitea decretul de înființare a primelor școli moderne din istoria românilor, deschise după un proiect iluminist adresat tuturor: *Noi, Petru Pavel Aron de Bistra, Vlădicul Făgărașului... să ne apucăm de deschiderea învățăturilor și chivernisirea întrânsele a celor lipsiți... se va începe în mănăstire acum întâi a se ceti, a se proceti și a se tâlcui după lipsa și după o vreme celor lipsiți... lângă toate acestea neîncurmată școala de obște va fi a tuturor de toată vârsta de cetanie, de cântare și de scrisoare, nici o plată de la ucenici așteptându-se. Dat în Blaj, anul Domnului. O mie șapte sute cincizeci și patru, unsprezece zile a lunii Octombrie.* În scurt timp se deschideau încă 53 de școli românești și la inițiativa aceluiași vlădic se înființa la Blaj prima tipografie diecezană, exemplu urmat în scurt timp de toate centrele de cultură ale Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică (Blaj, Oradea, Beiuș, Lugoj, Năsăud). Episcopul Petru Pavel Aron oferea spiritualității române și o traducere după *Vulgata* a Bibliei, contrinuind astfel la aducerea Cărții Cărților mai aproape de înțelegerea poporului. Debuta astfel o mișcare culturală de emancipare care a marcat istoria românilor și deschidea calea afirmării identității și specificului propriu în unitatea de idei și aspirații ale Europei Epocii Moderne.

Încă de la 1700 semnatarul actului Unirii cu Roma a Bisericii Române din Transilvania, episcopul Atanasie Anghel (†1713) dorea emanciparea românilor și înlocuirea limbilor liturgice slavonă sau greacă cu limba română în bisericile din Transilvania, iar Inocențiu Micu-Klein (1692-1768) își apăra demnitatea credincioșilor păstoriți prin revendicări politice și naționale, deschizând astfel calea spre înființarea școlilor românești și implicit a conturării a ceea ce astăzi numim școala teologică greco-catolică română.

Ulterior, Școala Ardeleană s-a implicat ideologic în afirmarea latinității poporului român, sigur, și cu unele exagerări ale timpului pe care critica de specialitate le recunoaște astăzi, dar și cu meritul de a fi introdus

grafia latină, organic legată de sufletul românesc, așa cum astăzi este recunoscut ca un adevăr de necontestat. Pe linia emancipării naționale, intelectualitatea transilvăneană a formulat memoriul intitulat *Supplex Libellus Valachorum* (1791), implicându-se în sec. XIX în proiectul iluminist de afirmare a valorilor autohtone pe calea culturii.

În ceea ce privește gândirea teologică, aceeași Școală Ardeleană a inițiat o adevărată teologie ecumenică sau, mai bine zis, a unității. În anul 1746, pe fondul mișcării contestatare față de Unire condusă de Visarion Sarai, apar primele producții teologice greco-catolice românești. În epocă circula deja *Catehismul lui Iosif De Camellis*, atribuit episcopului apostolic și călugărului bazilian ce a trăit între 1641-1706, care a activat la Mucacevo. Tradus în limba română și publicat la Trnava (1726), *Catehismul* indică în titlul său destinatarii: „Cinului preoțescu unit din legea grecească ... iar acum în folosul neamului rumânescu, în limba rumînească întoarsă și tipărită...”¹ Structurat după modelul Catehismelor catolice ale timpului, prin conținutul său, această scriere reflectă clar poziția călugărului de origine greacă, format după spiritualitatea răsăriteană și un erudit teolog format la Colegiul grec din Roma: în accepția sa, așa numitele puncte de divergență dogmatică care au separat Occidentul creștin de Răsărit pot fi reconciliate după modelul Conciliului de la Florența-Ferrara (1438-1439), fiecare articol în parte fiind abordat conform tradițiilor teologice specifice, ca două formulări complementare ale unuia și aceluiași Adevăr mărturisit de Biserică.

În anul 1746 apare tot la Trnava (Sâmbăta Mare) lucrarea lui Gherontie Cotore intitulată *Despre articulușurile ceale de price*,² în care explica amplu poziția teologică a Conciliului Florentin folosindu-se în același timp de argumentația biblică, patristică, documentele primelor Concilii Ecumenice, istoriografia constantinopolitană, izvoare grecești și latine.³ În ciuda nuanțarilor partizane, sesizate la ora actuală de critica de specialitate, această lucrare este o primă popularizare a teologiei unității și reconcilierii. Gherontie Cotore publica o nouă lucrare în anul 1746, *Istoria despre schismătica grecilor*,⁴ în

¹ *Catehismul lui Iosif De Camellis* (1726), ediție îngrijită de Eva MĂRZA, Imago, Sibiu, 2002, p. 41.

² Cf. Gherontie COTORE, *Despre articulușurile ceale de price. Sâmbăta Mare – 1746*, Ediție îngrijită de Laura STANCIU, Alba Iulia, 2000.

³ *Ibidem*, p. 24.

⁴ Gherontie COTORE, *Istoria despre schismătica grecilor- Trnavia, 1746*, Ediție îngrijită de Ioan GABOR și Alin-Mihai GHERMAN, Argonaut, Cluj-Napoca, 2006.

care demonstrează stăpânirea elementelor de istorie ecleziastică și istorie a dogmelor pe care le expune lectorului de limbă română.

În anul 1750 ieșea la lumină *Floarea adevărului*, operă colectivă a ieromonahilor bazilieni de la Blaj, în frunte cu Petru Pavel Aron. Adevărată operă de teologie ecumenică, pe lângă argumentele clasice ale celor patru puncte de reconciliere florentine, această lucrare ne propune o viziune ancorată în spiritualitatea românească, în limbajul comun liturgicii, tradițiilor și spiritualității Bisericii Românilor, fie aceștia uniți sau neuniți.

Școala Ardeleană propunea și o regândirea a fundamentului teologic al Unirii,⁵ așa cum au făcut-o Samuil Micu (1745-1806), Gheorghe Șincai (1754-1816), Petru Maior (1756-1816), Dimitrie Caian (1778-1832), sau mai târziu Alexandru Șterca-Șuluțiu (1794-1867), Iosif Papp Szilagyi (1813-1873) sau a episcopului de Gherla Vasile Hossu (1866-1916), precum și profesorii de teologie care au publicat lucrări de specialitate până la momentul 1948.

O continuitate în libertate a fost asigurată de diaspora română, prin operele lui Octavian Bârlea (1913-2005), activitatea lui Traian Crișan (1918-1990), fost secretar al Congregației pentru Cauzele Sfinților, a lui Aloisie Ludovic Tăutu (1895-1981) membru în comisia de redactare a Dreptului Canonic Oriental, Traian Crișan (1918-1990) fost secretar al Congregației pentru Canonizarea Sfinților, Pamfilu Carnațiu (1919-2009) de la secretariatul Vaticanului, Carol Capros (1912-1995) de la Congregația Orientală, și alții.

În scurta tradiție, de 300 de ani, Școala Ardeleană a generat o școală teologică bine conturată, în ciuda vicisitudinii timpurilor și a hiatusului provocat de scoaterea în afara legii a Bisericii Române Unite. Numim prin „școală teologică”, asemenea oricărei școli de gândire sau spiritualitate, un complex de autori care își revendică paternitatea de la unul sau mai mulți autori, adoptă o metodologie unitară, sunt într-o interdependență doctrinară unul față de altul și oferă la o problemă comună o soluție omogenă.⁶

După ieșirea din catacombe a Bisericii Greco-Catolice, după momentul decembrie 1989, învățământul greco-catolic a fost reorganizat conform noilor condiții legislative, în contextul disputelor patrimoniale cu Biserica Ortodoxă

⁵ Cf. Cristian BARTA, *Tradiție și dogmă*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2003, pp. 67 ss.

⁶ Alexandru BUZALIC, *Teologia greco – catolică între tradiție și reinnoire*, în „Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică – istorie și Spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma la Blaj” (= Acta Blasiensia), Editura „Buna Vestire”, Blaj, 2003, pp. 85–103.

Română soră care a preluat în anul 1948 bisericile și bunurile patrimoniale ale Bisericii Române Unite. Este meritul unor entuziaști profesori care au trecut peste perioada persecuției comuniste de a fi pus bazele actualelor instituții de învățământ în continuitatea tradiției Bisericii Române Unite, precum părintele ieromonah Silviu Augustin Prunduș OSBM (1915-2004), p. Eugen Popa (1913-2005), p. Vasile Fernea (1913-2005), p. Ioan Vasile Botiza (1926-2010), și atâția profesori devotați, preoți sau laici, care au format primele generații de preoți după 1989.

În perioada persecuțiilor, în teologia catolică s-au produs schimbări importante; Conciliul Ecumenic Vatican II a marcat o deschidere spre dialogul cu celelalte Biserici creștine, cu religiile lumii și cu știința, filosofia și cultura contemporană. De 15 ani teologia greco-catolică română se află într-un amplu proces de recuperare a valorilor trecutului, însă în spiritul deschiderii promovată de teologia celei de-a doua jumătate a secolului XX. În această perioadă recentă teologia greco-catolică și-a cristalizat discursul identitar în continuitatea înaintașilor și în siajul gândirii teologice contemporane.

La inițiativa deputatului bihorean Adrian Miroslav Merca, ziua de 11 octombrie a fost recunoscută prin lege ca *Ziua Școlii Ardelene*. În proiectul de lege se specifică: „*de-a lungul istoriei și a formării statului român a fost esențial aportul modului de gândire occidental... mișcării culturale și politice cunoscută sub numele de Școala Ardeleană... Reprezentanți de marcă ai Școlii Ardelene, cât și ai Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice, Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Petru Pavel Aron, Inocențiu Micu-Klein și Ion Budai-Deleanu, dar și întreaga clasă intelectuală pe care au creat-o prin ideile lor în toate cele trei principate românești istorice, au preconizat logica unității poporului român într-o singură formațiune politică, întemeiată pe unitatea originară a limbii românilor din întregul spațiu locuit de aceștia, peste granițele vremelnice instituite de vitregiile istoriei. Limba română, ca moștenire istorică de bază a poporului nostru, a constituit un obiect profund de cercetare a Școlii Ardelene, prin orientări programatice curajoase. Școala Ardeleană este un curent întemeietor prin definiție, este kilometrul zero al celor mai valoroase idei și opere care ne definesc genetic, istoric și sociologic în aria de cugetare a Europei, printr-un uriaș efort de acclimatizare a spiritului european în viața românilor, de creare a unei gândiri românești în consens continental, dar cu specificul local pe care îl apreciem, îl cultivăm și îl apărăm și astăzi. Valorificând moștenirea acestor înaintași providențiali, ne dovedim a fi o națiune cu simțul demnității, pe care gânditorii Școlii Ardelene au dorit-o ca parte organică a civilizației europene.*”

Sub egida „Școlii Ardelene”, în urmă cu nouă ediții debuta seria de simpozioane dedicate istoriei acestei mișcări, la început la scară națională, sub patronajul Bisericii Române Unite cu Roma – Greco-Catolică, Eparhia de Oradea Mare, colaborând de-a lungul timpului cu Biblioteca Academiei Române din Cluj-Napoca, Academia Română – Institutul de istorie *George Barițiu* din Cluj-Napoca, Asociația Cercetătorilor Istoriei Bisericii Greco-Catolice, Asociația „Episcop Vasile Aftenie”, Primăria Municipiului Oradea, Muzeul Literaturii Române și Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai” din Oradea. Treptat, aceste lucrări au dobândit un statut internațional prin participarea specialiștilor din Ungaria și Slovacia, în interesul specialiștilor fiind teme din sfera culturii, istoriei și teologiei greco-catolice din România și a greco-catolicismului european.

Pe linia cercetării, a filosofiei și teologiei universitare, Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, pe lângă activitatea editorială a revistei științifice *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, series Theologia Graeco-Catolica Varadiensis* și a participării la diferitele programe de cercetare, a avut în programul său și organizarea Simpozionului internațional pe teme filosofico-teologice, rodul activității cadrelor didactice din Universitatea noastră și din străinătate. Principalul organizator și susținător al lucrărilor acestor simpozioane a fost, și de această dată, tot Biserica Română Unită, Eparhia de Oradea Mare, sub directa îndrumare a PSS Dr. Virgil Bercea, care, îndeplinind și funcția de Decan al Facultății a ajutat la reunirea eforturilor filosofilor și teologilor greco-catolici, romano-catolici, ortodocși sau protestanți, pe teme de filosofie, teologie, cultură, istorie, în funcție de evenimentele marcante comemorate sau de temele abordate în mediul academic din anul respectiv.

Astfel au apărut volumele lucrărilor Simpozionului Facultății de Teologie după cum urmează: *230 de ani de la înființarea Eparhiei Române de Oradea Mare – trecut, prezent și viitor* (2007), *Biserica în lumea contemporană - Gaudium et Spes* (2008), *Teologie și spiritualitate în operele Sfinților Vasile cel Mare și Grigore din Nazianz* (2009), *Secularizarea și Europa contemporană – particularitățile Europei Centrale și de Est* (2011). La aceste lucrări au participat profesori și conferențieri de la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj Napoca, Universitatea din București, Universitatea din Oradea, Institutul Romano-Catolic Franciscan din Roman, Universitatea Creștină Emanuel din Oradea, Universitatea 1 Decembrie 1918 din Alba Iulia, Universitatea de Vest din Timișoara, Universitatea Creștină Institutul Oriental din Roma, Partium din Oradea, precum și de la Pontificia Universita

Urbaniana din Roma, Universita di Roma La Sapienza, Presovska Univerzita v Presove, Institutul Teologic greco-catolic din Nyregyhaza, Universitatea din Viena, și din alte instituții din țară sau de peste hotare. Învățământul universitar greco-catolic, prin toate departamentele sale, a demonstrat că pe lângă aspectul formativ, al pregătirii filosofico-teologice a viitorilor preoți, și-a asumat misiunea de a duce mai departe gândirea înaintașilor, ajungând la maturitate și discernământ prin actualizarea limbajului teologic în funcție de deschiderea oferită de Conciliul Ecumenic Vatican II în a doua jumătate a secolului XX, în spiritul școlii teologice greco-catolice române, o școală teologică ardeleană.

Să nu uităm nici de aspectul ecumenic al manifestărilor științifice și de deschiderea școlii teologice greco-catolice spre dialog, la aceste lucrări participând greco-catolici, romano-catolici, ortodocși și protestanți de diferite denominațiuni, deschiși spre cunoașterea reciprocă și căutarea adevărurilor care ne conduc spre unicul Adevăr absolut, spre Dumnezeu.

Începând cu anul 2014, la cererea PSS Dr. Virgil Bercea s-a organizat un singur simpozion internațional al Departamentului Oradea al Facultății de Teologie, de data aceasta sub egida Școlii Ardelene, secțiunea istorie continuând practic șirul manifestărilor ajunse la a IX-a ediție fiind binevenită colaborarea și implicarea în organizarea lucrărilor a Asociației Cercetătorilor Istoriei Bisericii Greco-Catolice și a Asociației „Episcop Vasile Aftenie”, care au meritul de a fi început sub acest nume șirul evenimentelor, în timp ce anul acesta, secțiunea filosofie-istorie și-a continuat proiectul de cercetare cu tema *Dumnezeu în firescul lumii în care trăim - continuitate, discontinuitate și edificarea lumii de mâine*.

Lucrările acestui simpozion sunt publicate într-un nou volum care continuă sub titlul *Școala Ardeleană* seria deschisă, fiind editat la Presa Universitară Clujeană, intrând astfel și în rândul volumelor cotate și recunoscute în lumea academică. Această serie își propune să aducă o contribuție la dezvoltarea teologiei catolice contemporane prin valorificarea interdependențelor doctrine și a soluțiilor de dialog și reconciliere oferite de gândirea greco-catolică în continuitatea ultimilor 300 de ani, în dialog cu toate Facultățile de Teologie din țară și străinătate, de toate confesiunile precum și cu specialiștii tuturor disciplinelor umaniste care pot contribui la aprofundarea cunoașterii istoriei, a fenomenului „Școala Ardeleană” sau la continuarea idealurilor acestei Școli de gândire prin participarea la dezbaterile și provocările lumii contemporane.

Alexandru Buzalic

Secțiunea filosofie-teologie:

*Dumnezeu în firescul lumii în care trăim –
continuitate, discontinuitate
și edificarea lumii de mâine*

Alcune considerazioni sul rapporto esistente tra la comunione ecclesiale e la sinodalità nella Chiesa Cattolica

Cristian Barta¹

Abstract. *An Analysis over the Existing Relationship between the Ecclesial Communion and Sinodality in the Catholic Church.* Due to the Vatican II Council, we witness today the development of the ecclesiology of communion and the revival of sinodality in the Universal Church as well as in the local Churches. These two phenomenon are interdependent for reasons that are directly linked to the body of the Church, but nevertheless, they can be explained also through the assumption of the concepts of communion and sinodality in the Catholic ecclesial consciousness. In this study, I aim to analyze the conceptual relations between the two terms, focusing on their biblical significance, on their presence in the writings of the Fathers and on the perspectives deployed in the texts of the Vatican II Council.

Introduzione

Grazie al Concilio Vaticano II assistiamo oggi all'affermazione dell'ecclesiologia di comunione e ad un risveglio della sinodalità tanto a livello della Chiesa Universale, che ai diversi livelli delle Chiese locali cattoliche. Questi due fenomeni sono interdependenti per ragioni riguardanti l'essere della Chiesa, ma anche si spiegano tramite il processo con cui la coscienza ecclesiale cattolica ha riassimilato i concetti di comunione e di sinodalità. Nel mio studio intendo approfondire le nozioni ecclesiologiche di comunione e di sinodalità nei loro rapporti intrinseci.

¹ Universitatea Babeş Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj.

I. Il recupero del concetto di comunione nell'ecclesiologia cattolica contemporanea

Il Concilio Vaticano II, animato dal desiderio di ritornare alle fonti bibliche, patristiche e liturgiche, desiderio ereditato dal rinnovamento ecclesiologico che iniziò dopo 1920², superò il modello ecclesiologico giuridico della Chiesa universale unita intorno e sotto il primato del Romano Pontefice con una concezione sacramentale della Chiesa intesa come comunione. Le ricerche dedicate alla Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* hanno rilevato la presenza dell'entrambe linee ecclesiologiche nel testo conciliare. A. Acerbi³, in modo particolare, ha il merito di aver argomentato che il punto di partenza dei padri conciliari fu l'ecclesiologia giuridica espressa pienamente nello schema preparatorio, ma durante i lavori che portarono al testo finale hanno allargato la loro prospettiva nell'orizzonte dell'ecclesiologia di comunione. Tutto questo ha permesso ad E. Corecco di affermare che la "categoria centrale della *communio* comunque lega come tenue filigrana, tutta l'ecclesiologia vaticana"⁴.

I teologi, Acerbi incluso, provarono in seguito di conciliare i due modelli ecclesiologici, non senza reali difficoltà⁵. Lo sviluppo dell'ecclesiologia di comunione segnò, comunque, la coscienza dei teologi cattolici, i quali capirono che la nozione di comunione doveva essere valorizzata non in modo relativo al classico modello giuridico, ma come principale criterio ermeneutico e come prospettiva fondamentale sulla Chiesa, senza però trascurare, ma anzi, valorizzando la visibilità e la struttura del Popolo di Dio⁶.

² Vedi l'analisi di Giampiero Ziviani, Valentino Maraldi, *Ecclesiologia in La teologia del XX secolo. 2. Prospettive sistematiche*, Giacomo Canobbio e Piero Coda (edd.), Città Nuova, Roma, 2003, pp. 292-306.

³ A. Acerbi, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1975.

⁴ E. Corecco, *Sinodalità*, in *Nuovo dizionario di teologia*, a cura di Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich, Ed. San Paolo, settima edizione, Cinisello Balsamo, 1994, p. 1446.

⁵ Per dare un solo esempio, ricordiamo i contributi di Yves Congar, il quale tentò di armonizzare i due modelli ecclesiologici, in fondo la dimensione gerarchica, giuridica e visibile della Chiesa con la dimensione sacramentale e comunione, prendendo come punto di partenza una rilettura di San Tomaso di Aquino. In questo modo la Chiesa si presenta sotto due aspetti, oppure livelli: il Corpo mistico di Cristo che è un "assoluto di comunione teologale", essenziale e spirituale; la visibilità dell'essere ecclesiale, che riguarda l'autorità, l'organizzazione, etc. Cf. Benoît-Dominique de La Soujeole, *Il sacramento della comunione. Ecclesiologia fondamentale*, traduzione dal francese di Paolo Pellizzari, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 2000, pp. 154-159.

⁶ "Uscito vincente dal Concilio, il mistero della Chiesa comunione è divenuto primario nella recezione e multiforme nelle sfaccettature. Esso si offre ormai come un orizzonte ermeneutico globale, nel quale trovano posto le indagini ecclesiologiche sia teoretiche che fenomenologico-storiche". Giampiero Ziviani, Valentino Maraldi, *op. cit.*, p. 330.

La Congregazione per la Dottrina della Fede si pronunciò in favore del concetto di comunione, considerandolo, parafrasando il Sinodo dei Vescovi del 1985, “molto adeguato per esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa [...], una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica”⁷. Il concetto di comunione, assai ricco di significati, deve però essere inteso in piena coerenza con le fonti della Rivelazione e utilizzato in una maniera coerente con le altre immagini biblico-patristiche della Chiesa per non arrivare a delle soluzioni che sia relativizzano l'autorità e la gerarchia, sia non riescono a trovare la giusta via per interpretare il rapporto tra la Chiesa Universale e le Chiese locali. Per questo motivo, la stessa Congregazione sentì il dovere di avvertire l'esistenza di “alcune visioni ecclesiologiche che palesano un'insufficiente comprensione della Chiesa in quanto *mistero di comunione*, specialmente per la mancanza di un'adeguata integrazione del concetto di comunione con quelli di *Popolo di Dio* e di *Corpo di Cristo*, e anche per un insufficiente rilievo accordato al rapporto tra la Chiesa come *comunione* e la Chiesa come *sacramento*”⁸. Data la complessità del tema, ci proponiamo in seguito di presentare i principali significati del concetto di comunione, così come essi si ritrovano nella Sacra Scrittura, nei Padri e nei documenti del Concilio Vaticano II.

II. I principali significati della comunione ecclesiale

Le numerose ricerche dedicate agli aspetti semantici ed etimologici del concetto di comunione ci offrono la possibilità di cogliere in sintesi i principali significati elaborati nei testi neotestamentari e patristici.

II.1. Il termine comunione deriva dal sostantivo greco *κοινωνία*, il quale ha il senso di partecipazione. Presente già nel mondo greco ed ellenistico esprimeva l'idea di comunione, legame oppure rapporto che univa gli dei e gli uomini, oppure gli uomini tra loro⁹. Da qui deriva anche il senso di relazione umana, intima e fraterna, adatta per indicare “la costruzione della vita

⁷ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Communio notio. Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, Roma, 1992, n. 1.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_280519_92_communio-notio_it.html (consultato il 21.05.2014).

⁸ *Ibidem*.

⁹ P. Martinelli, *Comunione*, in *Lexikon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, ideazione, direzione editoriale e cura di L. Pacomio e Vito Mancuso, coordinamento editoriale di Vito Mancuso, seconda edizione aggiornata, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1994, p. 186.

sociale”¹⁰. *Κοινός*, invece, riferito alle cose significa comune, comunitario, pubblico e nella forma *το κοινόν* esprime la comunità; e riferito alle persone significa imparentato, compartecipe. La stessa idea è resa chiaramente dal verbo *κοινωνέω*: possedere in comune, aver parte. Un significato opposto ha però *κοινός* e a volte *κοινός*, parole che rilevano il profano e l’attività profanatrice¹¹.

L’*Antico Testamento* non conosce il termine astratto di comunione o di partecipazione, ma utilizza il concetto di alleanza e i derivati della radice *khavar*, cioè unire, combinare. La *Septuaginta* tradusse *khavar* con i derivati di *κοινωνέω* nei libri tardivi dell’*Antico Testamento*¹². Il fatto che le parole derivate dalla radice ebraica *khavar* non sono state usate per riferirsi al rapporto tra uomo e Dio, si è affermato che “*κοινωνία* si presenta come un apporto sostanzialmente nuovo della Rivelazione cristiana rispetto agli strumenti linguistici offerti dall’*Antico Testamento*”¹³.

Nel *Nuovo Testamento* in lingua greca, l’espressione *κοινωνία* ricorre 19 volte, di cui 14 volte in Paolo¹⁴. La comunione è espressa anche dal greco *ἔχω* – avere, con i suoi derivati *μετέχω* – aver parte, *μετοχή* – partecipazione, *μέτοχος* – partecipe, partecipante, socio, specialmente nei passi in cui viene usato per indicare il rapporto con Dio¹⁵. Al di là dalle diverse sfumature, Benoît-Dominique de La Soujeole ha identificato tre sensi fondamentali¹⁶, distinti e, al tempo stesso uniti ed interdependenti, del termine *κοινωνία*.

Il primo si riferisce al fatto di dare una parte da ciò che è mio, fare parte ad un altro, mettere in comune. Con questo significato la *κοινωνία* si ritrova in 2 *Cor.* 9,13, in *Rom.* 15,26 ed in *Ebrei* 13,16, facendosi eco della colletta sollecitata da San Paolo per i cristiani di Gerusalemme e della messa in comune: i cristiani sono chiamati a donare di ciò che hanno e di ciò che sono perché Gesù stesso, pur essendo ricco, diventò povero per arricchirci della sua povertà (2 *Cor.* 8,9).

¹⁰ J. Schattermann, *κοινός*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. Coenen, E. Beyreuther e H. Bietenhard, trad. dal tedesco di Dal Bianco, B. Liverani e G. Massi, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2000, p. 326.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 327.

¹³ Benoît-Dominique de La Soujeole, *op. cit.*, pp. 317-318.

¹⁴ P. Martinelli, *op. cit.*, p. 186.

¹⁵ Per l’analisi semantica e teologica di questi termini, vedi J. Eichler, *ἔχω*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, pp. 321-325.

¹⁶ Benoît-Dominique de La Soujeole, *op. cit.*, pp. 318-320.

Il secondo, cioè il fatto di partecipare o di prendere parte, è correlativo al primo senso: “Ricevendo da un donatore, colui che riceve prende parte non solo a ciò che è donato, ma attraverso ciò a colui che dona”¹⁷. Chi dona se stesso, nel suo Figlio, è Dio ed i cristiani partecipano alla vita di Dio in Cristo (1 Cor. 1,9), in modo particolare nell’Eucaristia (1 Cor. 10,16) e nel Vangelo (Fil. 1,5). Questa partecipazione non dipende soltanto dalla volontà umana, ma ha come condizione di possibilità l’azione dello Spirito Santo (2 Cor. 13,13).

Il terzo senso c’indica la comunità perché il dare, il ricevere e la partecipazione creano dei rapporti interpersonali e comunitari. Particolarmente chiaro su questo punto è il passo di 1 Gv. 1, 3 e 6-7:

Testo greco ¹⁸	Vulgata ¹⁹	Nova Vulgata ²⁰	Biblia CEI ²¹
<p>„ὁ ἐωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ’ ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ [...]. ἔαν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ’ αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατοῦμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. ἔαν ἐν τῷ φωτὶ περιπατοῦμεν, ὡς αὐτὸς ἐστὶν ἐν τῷ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ’ ἀλλήλων, καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας”.</p>	<p>„quod vidimus et audivimus adnuntiamus et vobis ut et vos societatem habeatis nobiscum et societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo [...] si dixerimus quoniam societatem habemus cum eo et in tenebris ambulamus mentimur et non facimus veritatem; si autem in luce ambulemus sicut et ipse est in luce societatem habemus ad invicem et sanguis Iesu Filii eius mundat nos ab omni peccato”.</p>	<p>„quod vidimus et audivimus, annuntiamus et vobis, ut et vos communione habeatis nobiscum. Communio autem nostra est cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo [...] Si dixerimus quoniam communione habemus cum eo, et in tenebris ambulamus, mentimur et non facimus veritatem; si autem in luce ambulemus, sicut ipse est in luce, communione habemus ad invicem, et sanguis Iesu Filii eius mundat nos ab omni peccato”.</p>	<p>“Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo [...]. Se diciamo che siamo in comunione con lui e camminiamo nelle tenebre, mentiamo e non mettiamo in pratica la verità. Ma se camminiamo nella luce, come egli è nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri, e il sangue di Gesù, suo Figlio, ci purifica da ogni peccato”.</p>

¹⁷ *Ibidem*, p. 319.

¹⁸ *Novum Testamentum Graece et Latine*, apparatu critico instructum edidit Augustinus Merk S.J., editio undecima, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Romae, 1992, pp. 772-773.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_epist-i-ioannis_lt.html (consultato il 21.05.2014).

²¹ http://www.vatican.va/archive/ITA0001/_P103.HTM (consultato il 21.05.2014).

Uno sguardo comparativo sulle versioni sopra elencate del 1 Gv. 1, 3 e 6-7 ci mostra un cambiamento nella *Nova Vulgata*: mentre la *Vulgata* utilizza *societas*, la *Nova Vulgata* preferisce *communio*. Questa preferenza, che si risente anche in altri passi della *Nova Vulgata*²², indica, secondo Soujeole, il fatto di essere di “fronte ad un vocabolario ridivenuto nuovo e difficile da cogliere in ragione delle sue fluttuazioni nella storia e della riscoperta contemporanea. La specializzazione del termine in ecclesiologia, soprattutto il latino *communio* in teologia occidentale, è un fenomeno nuovo”²³. Oltre, però, a quest’aspetto, non ci deve sfuggire il fatto che, mentre *societas* è usato spesso anche in senso profano, invece *κοινωνία*, in San Giovanni ed in San Paolo, ha sempre un significato religioso²⁴, facendo riferimento primariamente alla *communio* con Dio che diventa fonte e base della comunità, della *societas*.

Notiamo che qui sono evidenziate le due dimensioni della comunione che costituisce la comunità cristiana. Quella verticale, perché l’apostolo ha visto e ha udito, vale a dire ciò che lui ha vissuto ed ha sperimentato: la vita donata da Dio nel suo Figlio incarnato. E proprio questa è trasmessa da San Giovanni ai cristiani affinché anche loro abbiano la possibilità di parteciparla. Si arriva così alla dimensione orizzontale della comunione perché la partecipazione di tutti alla comunione col Padre e col Figlio ha come effetto la realizzazione della comunione degli uni con gli altri, in altre parole, la comunità.

II.2. I Santi Padri hanno ereditato i significati biblici della comunione e li svilupparono percorrendo due strade che successivamente confluirono nella coscienza ecclesiale: banchetto eucaristico e comunità ecclesiale. Le due prospettive, orientale ed occidentale, indicano le due dimensioni della stessa realtà: “comunicare al sacrificio eucaristico è comunione con la Chiesa intera”²⁵. Entrambe esprimono la convinzione che la comunione e l’unità della Chiesa sono realizzate dallo Spirito Santo, il quale, “come forma un tutt’uno col Padre, così forma un tutt’uno col Figlio e forma un tutt’uno con gli uomini santificati: la Chiesa”²⁶.

²² L’edizione della *Vulgata* del 1979, tradusse in termine *κοινωνία* con *communio* 12 volte, con *communicatio* 6 volte e con *societas* una volta. Cf. Benoît-Dominique de La Soujeole, *op. cit.*, p. 316, nota 7. In altre edizioni compaiono anche *collatio* e *participatio*. Cf. Alfred Schmoller, *Hand-konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994, p. 285.

²³ Benoît-Dominique de La Soujeole, *op. cit.*, p. 316.

²⁴ Cf. J. Schattermann, *op. cit.*, p. 329.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Antonio Quacquarelli, *La Chiesa vivente creata prima del sole e della luna*, in *I Padri Apostolici*, traduzione, introduzione e note a cura di Antonio Quacquarelli, IX edizione, Città Nuova Editrice, Roma, 1998, p. 387.

I Padri orientali, in modo particolare San Giovanni Crisostomo, intesero la comunione innanzitutto come partecipazione della comunità al banchetto eucaristico²⁷. La comunione con la Santissima Trinità è raggiunta tramite e nella celebrazione dell'Eucaristia, lì dove Gesù offre se stesso, cioè mette a disposizione dei fedeli la sua propria realtà, divina e umana, e quelli che ne partecipano, che prendono parte al mirabile dono, sono integrati nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ma proprio questa comunione eucaristica fonda la comunione della comunità, degli uni con gli altri.

Per i Padri Occidentali, in particolar modo per Sant'Agostino, la comunione indica la realtà stessa della Chiesa²⁸. La comunione definisce la natura della comunità ecclesiale, la quale non è amorfa, ma si presenta come unità strutturata nella stessa fede, nei Santi Sacramenti e nella gerarchia²⁹. Di conseguenza, la comunione si spezza sia a causa degli errori riguardanti la fede, sia a causa della mancanza d'unità gerarchica, ma le entrambe situazioni provocano l'interdizione della partecipazione al banchetto eucaristico. Le *Lettere di comunione*, assai diffuse nei tempi patristici, avevano proprio il ruolo di esprimere e di garantire la comunione esistente tra le Chiese locali, come anche la comunione dei chierici o dei laici che si trasferivano da una Chiesa locale ad un'altra³⁰.

La base sacramentale della comunione, che ovviamente suppone la fede cattolica, è costituita dai Sacramenti dell'iniziazione cristiana (Battesimo, Confermazione, Eucaristia) e dal Sacerdozio. La piena incorporazione dei fedeli nella Chiesa, Corpo di Cristo, avviene tramite i Sacramenti dell'iniziazione cristiana, ma tutto questo esige la realtà dell'Ordine sacro. Gli apostoli furono istituiti da Gesù Cristo principalmente per annunziare il Vangelo, per celebrare i sacramenti e per governare il popolo di Dio. Tutto questo, però, va visto come servizio all'unità della Chiesa di Cristo, cioè come strumento e garanzia della realtà comunionale della Chiesa. L'affermazione dell'episcopato monarchico

²⁷ Cf. P. Martinelli, *op. cit.*, p. 186.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Vedi M. Maritano, *Comunione*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antiquità cristiane*. Vol. A-E, diretto da Angelo di Berardino, Ed. Marietti, seconda edizione aggiornata e aumentata, Genova-Milano, 2006, pp. 1143-1144.

³⁰ J. Villela, *Lettere di comunione*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antiquità cristiane*. Vol. II: F-O, diretto da Angelo di Berardino, Ed. Marietti, seconda edizione aggiornata e aumentata, Genova-Milano, 2007, pp. 2800-2804.

nel secondo secolo³¹, che vide ognuna delle Chiese locali governate da un vescovo, aiutato dai presbiteri e dai diaconi, fu accompagnata da una riflessione teologica sul rapporto necessario ed indissolubile esistente tra il ministero episcopale e l'Eucaristia. Possiamo riassumere questa riflessione in alcuni punti interdipendenti:

a. I vescovi non sono autonomi, ma appartengono tutti all'unità del ministero episcopale. La loro partecipazione all'unico Sacerdozio di Cristo, del quale sono immagine viva, tramite la successione apostolica, è confermata a livello pratico della vita ecclesiale dalle lettere di comunione, dai sinodi locali o regionali³², dalla consacrazione episcopale che deve essere compiuta da almeno tre vescovi³³. Il filo rosso della successione apostolica, chiaramente espresso già da San Clemente Romano³⁴, testimonia che l'unità del collegio apostolico è continuata nell'unità del collegio episcopale nella vita della Chiesa. Per San Cipriano, "uno solo è l'episcopato, che ciascuno possiede tutto intero, partecipandone di una piccola parte"³⁵.

Il Vescovo della Chiesa di Roma, che "presiede alla carità"³⁶, è il segno visibile ed il garante dell'unità della Chiesa Cattolica. Il primato di Pietro, continuato, dopo il suo martirio a Roma, nei vescovi della Chiesa di Roma, è visto all'orizzonte dell'unità dei vescovi e, implicitamente, di tutte le Chiese locali. Presiedere alla carità non era una metafora scelta da Sant'Ignazio per ragioni di eloquenza, ma costituiva un chiaro riferimento all'unità della Chiesa.

³¹ Cf. A. Viciano, *Vescovo*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità cristiane. Vol. III: P-Z*, diretto da Angelo di Berardino, Ed. Marietti, seconda edizione aggiornata e aumentata, Genova-Milano, 2008, pp. 5586-5588. Per le cause che portarono all'affermazione dell'episcopato monarchico, vedi O. Bucci, *Il Collegio dei Vescovi nelle sue origini*, in *Congregazione per le Chiese Orientali, Ius Ecclesiarum Vehiculum Caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, pp. 199-234.

³² Anche se nell'epoca precostantiniana non troviamo delle regole giuridiche riguardanti i rapporti fra le diverse Chiese locali, la loro unità si manifestava praticamente nelle consacrazioni episcopali alle quali partecipavano più vescovi vicini. Cf. Dimitrios Salachas, *Il Diritto Canonico delle Chiese Orientali nel primo millennio*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1997, p. 53.

³³ Ricordiamo il canone 1 dei Santi apostoli; il canone 4 del Sinodo ecumenico di Nicea. Vedi l'analisi di Dimitrios Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese Cattoliche Orientali*, Ed. Devonian, Bologna, 2003, pp. 219-222.

³⁴ Vedi Clemente Romano, *Prima di Clemente ai Corinti*, XLII, 1-4, in *I Padri Apostolici*, pp. 76-77.

³⁵ Cipriano, *L'Unità della Chiesa Cattolica*, 5, in *Cipriano. Trattati*, introduzione, traduzione e note di Antonella Cerretini, Città Nuova Editrice, Roma, 2004, p. 235.

³⁶ Sant'Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Romani*, preambolo in *I Padri Apostolici*, p. 121.

Poi, se pensiamo al fatto che nei primi secoli cristiani la carità era un sinonimo dell'Eucaristia, allora il senso di presiedere alla comunione della Chiesa universale diventa più esplicito. Nel terzo secolo, San Cipriano, commentando Mt. 16, 18-19 e Gv. 21,17, intese il primato di Pietro in relazione proprio con "l'origine e la motivazione fondante dell'unità" che "inizia da uno solo"³⁷. Tutto questo ci appoggia nel concludere: l'appartenenza all'episcopato era condizionata dalla consacrazione sacramentale che garantiva la successione apostolica e dalla comunione ecclesiale con il vescovo della Chiesa di Roma e con il vescovi di tutte le Chiese locali.

b. Questo aspetto non ebbe un carattere astratto, ma fondamentalmente pratico: **tutti i vescovi sono in comunione e, allo tempo stesso, ognuno di loro deve essere il garante ed il difensore dell'unità della Chiesa locale, di cui è pastore.** L'obbedienza dovuta al vescovo va vista proprio in questa prospettiva: "Siate sottomessi al vescovo e gli uni agli altri, come Gesù Cristo al Padre, nella carne, e gli apostoli a Cristo e al Padre e allo Spirito, affinché l'unione sia carnale e spirituale"³⁸. Più ancora, Sant'Ignazio d'Antiochia ha considerato che l'appartenenza alla comunione ecclesiale cattolica ha come condizione *sine qua non* la comunione con il vescovo della Chiesa locale: "Nessuno senza il vescovo faccia qualche cosa che concerne la Chiesa. Sia ritenuta valida l'eucaristia che si fa dal vescovo o da chi è da lui delegato. [...] Senza il vescovo non è lecito né battezzare né fare l'agape; quello che egli approva è gradito a Dio, perché tutto ciò che si fa sia legittimo e sicuro"³⁹. In breve, la celebrazione del Battesimo e dell'Eucaristia, atti sacramentali fondanti dell'unità della Chiesa, richiedono necessariamente la comunione con il vescovo.

c. **La principale responsabilità del vescovo è la celebrazione dell'Eucaristia, la quale è l'espressione eminente della comunione con Dio vissuta nella Chiesa e, allo tempo stesso, la principale via della realizzazione di tale comunione.** L'unica Eucaristia, che è dell'unico Cristo e che è per tutta la Chiesa Cattolica, è stata affidata ("fate questo in memoria di me") all'unico gruppo degli apostoli ed ai loro successori. Il segno visibile di questa realtà è proprio il legame che c'è tra l'Eucaristia ed il vescovo nella Chiesa locale: "Preoccupatevi di attendere ad una sola eucarestia. Una è la carne di nostro Signore Gesù Cristo e uno il calice dell'unità del suo sangue, uno è l'altare

³⁷ Cipriano, *op. cit.*, pp. 233-234.

³⁸ Sant'Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesii*, XIII, 2 in *I Padri Apostolici*, p. 113.

³⁹ Idem, *Lettera agli Smirnesi*, VIII, 1-2, 4 in *I Padri Apostolici*, p. 136.

come uno solo è il vescovo con il presbiterato e i diaconi, miei conservi. Se ciò farete, lo farete secondo Dio”⁴⁰. Ma proprio perchè le Eucaristie celebrate dai vescovi nelle Chiese locali non sono private, ma sono la celebrazione dell’unico Sacrificio del Signore nostro Gesù Cristo, si capisce affermazione di Sant’Ignazio: “Dove compare il vescovo, là sia la comunità, come là dove c’è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica”⁴¹. Il vescovo garantisce l’apostolicità nella sua Chiesa locale e celebrando l’unica Eucaristia di Cristo inserisce e rappresenta la Chiesa locale nella comunione universale⁴².

III. Comunione e collegialità nel Concilio Vaticano II

III.1. Il Concilio Vaticano II, senza presentare sistematicamente il concetto di Chiesa-comunione, ha ripreso nella *Lumen Gentium* i principali sensi biblico-patristici della ‘comunione’ che adesso intendiamo sintetizzare brevemente:

La sorgente della comunione ecclesiale è la Santa Trinità, così che la “Chiesa universale si presenta come un popolo che deriva la sua unità dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”⁴³. L’eterna comunione ontologica e di amore del Dio Uno e Trino si è manifestata nel disegno salvatore del Padre, il quale manda il Figlio per donare se stesso e per realizzare in se stesso l’unità mirabile e perfetta della divinità con l’umanità e lo Spirito Santo, il quale ci vivifica e ci unisce al Cristo risorto per avere la comunione col Padre.

Essere in comunione con Dio vuol dire essere nella sua Chiesa, cioè nel Corpo di Cristo. La maniera in cui la comunione trinitaria produce la comunione ecclesiale è fondamentalmente sacramentale. La Chiesa stessa „è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano”⁴⁴. La sacramentalità della Chiesa è un dono che continuamente si apre all’umanità tramite il Battesimo, che ci unisce profondamente al Cristo morto e risorto, ci inneste in Lui e poi, nella frazione del pane eucaristico, siamo fatti realmente partecipi al Corpo di Cristo e “siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi (*ad communionem cum Eo ac inter nos elevamur*)”⁴⁵.

⁴⁰ Idem, *Lettera ai Filadelfiensi*, IV in *I Padri Apostolici*, p. 128.

⁴¹ Idem, *Lettera agli Smirnensi*, VIII, 3.

⁴² Vedi Dimitrios Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese Cattoliche orientali*, seconda edizione, Ed. Dehoniane, Bologna, 2003, pp. 209-210.

⁴³ LG 4.

⁴⁴ LG 1.

⁴⁵ LG 7.

Il concetto di comunione è adeguato per esprimere proprio la cattolicità della Chiesa di Cristo a più livelli. Il primo definisce la situazione di tutti i membri della Chiesa perché avendo lo Spirito Santo sono da Lui animati per vivere l'unità e la comunione, nell'insegnamento degli apostoli, nell'Eucaristia e nella preghiera⁴⁶. La traduzione italiana della *Lumen Gentium* aggiunge qui la parola "fraterna", esplicitando in questo modo il senso della comunione di tutti nel Corpo di Cristo. Più ancora, tale comunione va oltre i confini della morte e della storia perché esprime anche l'unità della Chiesa celeste con la Chiesa peregrinante⁴⁷.

Un secondo livello sorprende i rapporti fra la Chiesa Universale e quelle locali. Nella cattolicità, intesa come comunione dell'intera Chiesa, esistono "le Chiese particolari, con proprie tradizioni, rimanendo però integro il primato della cattedra di Pietro, la quale presiede alla comunione universale di carità, tutela le varietà legittime e insieme veglia affinché ciò che è particolare, non solo non pregiudichi l'unità, ma piuttosto la serva"⁴⁸. In questo senso, la comunione ecclesiastica può essere vista come la base del concetto ecclesologico di „unità nella diversità“.

Un ulteriore livello riguarda i rapporti esistenti tra i vescovi e tra i vescovi ed il Romano Pontefice. *Lumen Gentium* utilizza l'espressione 'comunione gerarchica' (*hierarchica communione*)⁴⁹. Questa espressione, estranea al linguaggio teologico della Chiesa antica e che per Kasper "è una tipica formula di compromesso che sta ad indicare una giustapposizione tra l'ecclesiologia sacramentale della *communio* e l'ecclesiologia giuridica dell'unità"⁵⁰, fu aggiunta, secondo Ratzinger, "per esprimere l'aspetto giuridico ed obbligante della Chiesa, certo nel senso di un diritto interamente ancorato nel sacramento, che trovava la sua base nella comunanza del mistero eucaristico; così, al tempo stesso (insieme alla moltitudine dei luoghi di comunione delle chiese), questa parola [*hierarchica*] comprendeva in sé tanto la pluralità che la necessaria unità della chiesa come elementi fondamentali della sua struttura giuridica"⁵¹.

⁴⁶ LG 13.

⁴⁷ LG 50.

⁴⁸ LG 13.

⁴⁹ LG 21.

⁵⁰ Walter Kasper, *Teologia e Chiesa*, Ed. Queriniana, Brescia, 1989, p. 295

⁵¹ Joseph Ratzinger, *Il Nuovo Popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, traduzione dal tedesco da Germano Re, quarta edizione, Ed. Queriniana, Brescia, 1992, p. 213.

È proprio questo il senso che emerge dal contesto in cui l'espressione fu utilizzata nel testo conciliare: la consacrazione episcopale conferisce al nuovo vescovo consacrato la pienezza del Ordine Sacro, cioè il potere di santificare, insegnare e governare, ma nella "*missio canonica*", che lo costituisce pastore di una determinata Chiesa locale e gli conferisce il potere di giurisdizione, "riceve solo una porzione del potere, che nella sua totalità appartiene 'in solidum' o sinodalmente anche a tutti gli altri vescovi. Il Romano Pontefice in quanto successore di Pietro è l'unico vescovo ad essere investito del pieno e supremo potere di giurisdizione, che però gli è conferito formalmente non in quanto membro, ma in quanto capo del collegio dei vescovi [...]"⁵². Qua non parliamo di due poteri episcopali 'materialmente' differenti perché la classica distinzione tra il potere dell'Ordine, ricevuto sacramentalmente ed il potere di giurisdizione indica, ormai, nella prospettiva aperta dal Concilio Vaticano II con il concetto unitario di *sacra potestas*⁵³, "due modalità formalmente distinte di esercitare un unico potere con lo stesso contenuto salvifico"⁵⁴. Queste due forme di esercitare la *sacra potestas* richiedono sempre una *plena communio* con il Papa e tutti gli altri vescovi.

In fine, la distinzione tra la *plena communio* ed una certa comunione assume una particolare importanza nell'ambiente ecumenico. Mentre della *plena communio* godono le persone pienamente incorporate nella Chiesa Cattolica⁵⁵, i cristiani separati si sono staccati dalla comunione perfetta e vivono, in base alla fede ed al battesimo, soltanto una „certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica"⁵⁶. La finalità del dialogo ecumenico è quella di ritrovare e di vivere insieme, tanto i cattolici che i fratelli separati, dopo aver eliminato tutti gli ostacoli, la *perfecta communione*⁵⁷.

III.2. Collegio e collegialità dei vescovi

La collegialità dei vescovi fu espressa dal Concilio Vaticano II con le espressioni "*collegium apostolicum*", "*collegium episcoporum*" e "*corpus episcoporum*"⁵⁸ con la finalità di rilevare i rapporti esistenti fra Pietro e gli apostoli, fra il

⁵² E. Corecco, *Sinodalità*, p. 1448.

⁵³ Vedi LG 10; 18.

⁵⁴ Eugenio Corecco, Libero Gerosa, *Il diritto della Chiesa. Sezione quinta: La Chiesa. Vol. 12*, Ed. Jaka Book, Milano, 1995, p. 175.

⁵⁵ Vedi LG 14.

⁵⁶ UR 3.

⁵⁷ UR 4.

⁵⁸ LG 22; UR 2, 3.

Romano Pontefice ed i vescovi cattolici. La collegialità è, però, un termine che non si ritrova *ad litteram* nei testi conciliari, i padri sinodali preferendo esprimere i rapporti esistenti dentro il collegio dei vescovi con altre espressioni: “*unio collegialis*”⁵⁹, *affectus collegialis*”⁶⁰ e “*communio fraternae caritatis*”⁶¹.

Il termine “collegio” fece però destare dibattiti nella teologia cattolica post-conciliare perché, pur comparando dal terzo secolo nella letteratura patristica per designare l’unione di tutti i vescovi o l’unione dell’episcopato di una certa provincia⁶², poteva essere interrogato in ciò che riguarda la sua natura: è un concetto giuridico oppure, si tratta di un concetto morale? La *Nota esplicativa previa*, pubblicata sotto la firma del Arcivescovo Pericle Felici, il Segretario generale del Concilio, venne ad affrontare le questioni sollevate da queste domande e sottolineò che il “*Collegio* non si intende in senso «strettamente giuridico»” perché nel caso del corpo episcopale non si tratta di „un gruppo di eguali, i quali abbiano demandata la loro potestà al loro presidente, ma di un gruppo stabile, la cui struttura e autorità deve essere dedotta dalla Rivelazione”⁶³. Il „collegio” non ha un senso „strettamente giuridico”, cioè il senso ritrovabile nel diritto profano, romano, nè si può dire che abbia un semplice senso morale e completamente privo di significato giuridico. Siccome la realtà del collegio dei vescovi è intimamente vincolata alla realtà strutturale ed essenziale della Chiesa, Joseph Ratzinger rileva che „ne risulta pertanto un nuovo concetto spirituale di collegio, che vuol dire che nel ministero episcopale rientra la comunanza del servizio e della responsabilità come anche che la Chiesa si fonda essenzialmente sulla comunanza di questo servizio”⁶⁴. Più ancora, la collegialità „esprime una specifica struttura giuridica della Chiesa che vive nella unità comunionale delle singole chiese e quindi sulla base della concorde molteplicità dei vescovi che le rappresentano”⁶⁵. Il primato del vescovo di Roma si ritrova nella realtà comunionale della Chiesa e nel collegio dei vescovi nel modo voluto da Gesù Cristo, ossia come „un primato di

⁵⁹ LG 23.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ CD 36.

⁶² Joseph Ratzinger, *La teologia del ministero episcopale*, in Joseph Ratzinger. *Opera Omnia*. Volume 12: *Annunciatori della parola e servitori della vostra gioia. Teologia e spiritualità del Sacramento dell’Ordine*, edizione italiana a cura di P. Azzaro, trad. italiana a cura di P. Azzaro, revisione del testo di L. Cappelletti e E. Guerriero, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2013, pp. 258-259.

⁶³ *Nota esplicativa previa*, n. 1.

⁶⁴ Joseph Ratzinger, *La teologia del ministero episcopale*, p. 260.

⁶⁵ *Ibidem*.

comunione [...]”, con „la capacità e il diritto [...] di decidere in modo vincolante dove è il luogo nel quale la Parola del Signore è rettamente testimoniata e dove di conseguenza c’è la vera *communio*. Esso presuppone la *communio ecclesiarum* e si può rettamente intendere solo in base ad essa”⁶⁶.

La qualità di membro del collegio dei vescovi, ossia l’inserimento di un cristiano nella collegialità dei vescovi, si raggiunge tramite la “consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con le membra”⁶⁷. La collegialità dei vescovi richiede l’atto sacramentale della consacrazione episcopale che inserisce in consacrato nell’unità del servizio episcopale e, proprio per questo, suppone e deve esprimere anche la comunione gerarchica. Questi due elementi costituiscono il fondamento sacramentale-ontologico ed ecclesiologico strutturale della collegialità dei vescovi⁶⁸.

IV. La comunione della Chiesa e la sinodalità

Il recupero del concetto trinitario, cristologico ed ecclesiologico di “comunione” nei testi del Concilio Vaticano II include i suoi principali significati biblico-patristici e, al tempo stesso, lo afferma in una maniera che tocca la realtà costitutiva della Chiesa. In altre parole, la Chiesa è comunione innanzitutto al suo livello ontologico-sacramentale perché la sua natura è quella di essere “in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano”⁶⁹, ossia di essere non soltanto il segno della comunione trinitaria, ma anche lo strumento efficace della sua realizzazione. La realtà comunione della Chiesa, essendo strutturata essenzialmente dalla Rivelazione e avendo tanto l’asse verticale che quella orizzontale, è caratterizzata dall’inseparabilità e dall’immanenza totale dei suoi elementi strutturali. Questo rapporto strutturale si ritrova tra il Sacramento e la Parola, tra il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale, tra i fedeli e la Chiesa, tra Chiesa universale e locale, tra il Papa e il collegio dei vescovi, tra il vescovo e i suoi sacerdoti⁷⁰. Per questa ragione, la

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 264-265.

⁶⁷ *Nota esplicativa previa*, n. 2.

⁶⁸ G. Ghirlanda, *Collegio dei vescovi*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, a cura di Carlos Corral Salvador, Velasio de Polís e Gianfranco Ghirlanda, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, p. 203.

⁶⁹ LG 1.

⁷⁰ Cf. E. Corecco, *Canon law and communion. Writings on the Constitutional Law of the Church*, edited by G. Borgonuovo and A. Cattaneo, preface by MSGR Angelo Scola, translated by Lawrence Feingold, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, p. 203.

realtà comunionale della Chiesa può essere espressa ai livelli determinati di tutti i suoi rapporti strutturali interni: comunione ecclesiale, comunione gerarchica, comunione ecclesiastica. Le tre espressioni non designano, però, tre forme separate di comunione e neanche tipi di comunione parziale che tramite la loro somma determinerebbero la comunione totale o piena, ma sono specificazioni dell'unica ed organica realtà comunionale della Chiesa.

La comunione ecclesiale, realizzata dallo Spirito Santo ed articolata nella vita sacramentale, consiste nella comune partecipazione di tutti i fedeli cristiani alla vita trinitaria. In base ad essa "vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il corpo di Cristo"⁷¹, ma, al tempo stesso, viene esclusa l'uniformità. La comunione ecclesiale è "comunione di carismi e di ministeri (*communio charismatum et ministeriorum*) [...] per cui si ha l'unità pur nelle differenti condizioni giuridiche e nella pluralità di relazioni giuridiche tra i membri della Chiesa, con diversità e doveri specifici"⁷². Siccome tutta questa pluralità dell'unità vissuta nella comunione ecclesiale sorge su elementi strutturali della Chiesa, è necessario guardarla anche dalle varie prospettive che nascono dai rapporti esistenti tra la Chiesa Universale e le Chiese locali, e dal rapporto tra i vescovi ed il Pontefice Romano.

La comunione ecclesiastica⁷³, e qua ci riferiamo strettamente a quella cattolica, esprime non solo le relazioni tra le Chiese locali, fra le quali si trova anche la Chiesa di Roma, ma, in base al ministero petrino continuato nel ministero del Pontefice Romano, riguarda pure le relazioni tra le Chiese locali e la Chiesa Universale. Per rendere più chiara l'idea, ci possiamo riferire al caso di un patriarca cattolico orientale, il quale, appena eletto ed intronizzato canonicamente, deve chiedere la comunione ecclesiastica dal Romano Pontefice⁷⁴. Qua si tratta di un atto con valenze non semplicemente simboliche, pur esprimendo visibilmente l'unità del patriarca con il Papa e, tramite questo, con tutti i vescovi cattolici. La richiesta della *communio* da parte del Patriarca nuovo eletto va vista a livello "dell'integrazione nella Chiesa universale e

⁷¹ LG 32.

⁷² E. Olivares, *Comunione ecclesiale/ecclesiastica/gerarchica*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, p. 210.

⁷³ La comunione ecclesiastica non può essere ridotta a dei rapporti di collaborazione tra le Chiese locali, perché questi, pur essendo necessari, sono edificati sul fondamento dell'unità ontologica, realizzata e mantenuta dallo Spirito Santo. Vedi Buzalic Alexandru, *EKKLESIA. Din problematica eczeziologiei contemporane*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2005, p. 282.

⁷⁴ CCEO, can. 77 § 2.

l'introduzione della propria Chiesa nella *communio* con le altre Chiese"⁷⁵. Questo perché lui presiede, garantisce e tutela la comunione della sua Chiesa Patriarcale e la rappresenta nella Chiesa Universale proprio tramite la comunione col Papa e con tutti i vescovi. Il Patriarca chiede la comunione ecclesiastica ed il Papa, come successore di Pietro, la concede per esprimere "l'unità perfetta nella fede e nella vita ecclesiale"⁷⁶.

A questo punto già si sta toccando la comunione gerarchica, ossia la comunione vista dalla prospettiva dei rapporti "esistenti tra tutti i vescovi legittimamente ordinati e fra ciascuno di loro e il Romano Pontefice che si manifesta visibilmente nel Collegio dei Vescovi"⁷⁷. Come elemento costitutivo della comunione ecclesiastica, la comunione gerarchica riguarda innanzitutto la realtà del Romano Pontefice e dei vescovi, considerati individualmente oppure come collegio. Comunque, la comunione gerarchica, in base al Sacramento dell'Ordine, unisce il ministero del vescovo a quello del sacerdote. Il prete deve rappresentare il vescovo nelle comunità dei fedeli della Chiesa locale e proprio per questo "la nozione di comunione gerarchica riguarda tutto il popolo di Dio"⁷⁸.

La realtà comunionale della Chiesa, così come è affermata nei suoi elementi essenziali dal Concilio Vaticano II, sta alla base della rinascita della sinodalità cattolica negli ultimi decenni. Il legittimo entusiasmo suscitato dall'istituzione del Sinodo dei Vescovi, dalle riunioni delle Conferenze Episcopali Cattoliche, dalla celebrazione dei Sinodi locali o provinciali, come anche dai Sinodi dei vescovi nelle chiese orientali cattoliche (Chiese patriarcali o arcivescovili maggiori), deve essere radicato su una corretta comprensione del rapporto comunione-sinodalità. Joseph Ratzinger, nella sua conferenza intitolata *Eucaristia, comunione e solidarietà*, tenuta a Benevento il 1 giugno 2002, ricordava la sua opposizione al tentativo di Hans Küng di identificare la Chiesa stessa con il Concilio, cioè di intendere la Chiesa come la permanente riunione del Consiglio di Dio nel mondo. Analizzando la Chiesa dei tempi apostolici, Ratzinger notava che "un Concilio può sicuramente costituire un

⁷⁵ I. Kovalenko, "Communion ecclesiastica" del Patriarca con il Romano Pontefice, in Congregazione per le Chiese Orientali, *Ius Ecclesiarum Vehiculum Caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, p. 784.

⁷⁶ *Studium Romanae Rotae. Corpus Iuris Canonici II. Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, a cura di Mons. Pio Vito Pinto, con la consulenza di P. Dimitrios Salachas, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, p. 87.

⁷⁷ I. Kovalenko, *op. cit.*, pp. 788-789.

⁷⁸ G. Ghirlanda, *op. cit.*, p. 214.

importante adempimento vitale della Chiesa, ma che la Chiesa stessa in realtà è qualcosa di più e la sua essenza va più in profondità. Il Concilio è qualcosa che la Chiesa fa, ma la Chiesa non è un Concilio. Essa non esiste principalmente per deliberare, ma per vivere la Parola che ci è stata data"⁷⁹. Secondo Ratzinger, il concetto che coglie proprio l'essenza della Chiesa è *Koinonia-communio*, però a condizione che non sia inteso soltanto a livello orizzontale⁸⁰.

La sinodalità della Chiesa, che si esprime nelle istituzioni giuridiche sinodali, può essere considerata sia a livello ontologico, sia a livello operativo. Il piano dell'essere, della costituzione essenziale della Chiesa sta alla base del piano dell'azione responsabile, dell'urgenza operativa, che i vescovi assumono e vivono non soltanto nelle istituzioni sinodali.

Il primo livello si svela tanto nella realtà stessa dell'ufficio episcopale, il quale costituisce il "fondamento previo" della sinodalità, che nella strutturazione della Chiesa di Cristo in una *communio ecclesiarum*⁸¹, elemento che va visto come fondamento immediato della sinodalità. In altre parole, il fatto che il collegio dei vescovi rappresenta la Chiesa "in un rapporto di relazione totale" trova il suo fondamento previo nella personale rappresentazione sacramentale di Cristo che realizza ogni vescovo "in un rapporto di relazione parziale"⁸². E qui parliamo già del Collegio dei vescovi, della comunione ecclesiastica e della comunione gerarchica, tanto più che la sinodalità è anche un'attuazione del potere della Chiesa. Il Collegio dei vescovi è "insieme col suo capo il Romano Pontefice, e mai senza questo capo, il soggetto di una suprema e piena potestà su tutta la Chiesa, sebbene tale potestà non possa essere esercitata se non col consenso del Romano Pontefice"⁸³. Possiamo quindi affermare che la realtà permanente del Collegio dei vescovi, sempre necessaria per la Chiesa, esercita il potere supremo ricevuto dallo Spirito Santo, in modo puntuale, occasionato da sfide ed eventi concreti⁸⁴ ed in diversi gradi e modi

⁷⁹ Joseph Ratzinger, *Eucaristia, comunione e solidarietà*, in Joseph Ratzinger. *Opera Omnia. Volume 11. Teologia della liturgia*, edizione italiana a cura di E. Caruana e P. Azzaro, trad. italiana di Ingrid Stampa, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, pp. 492-493.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ E. Corecco, *Sinodalità*, pp. 1448-1449.

⁸² *Ibidem*, p. 1147.

⁸³ LG 22.

⁸⁴ „Ma il collegio, pur esistendo sempre, non per questo permanentemente agisce con azione "strettamente" collegiale, come appare dalla tradizione della Chiesa. In altre parole: Non sempre è «in pieno esercizio», anzi non agisce con atto strettamente collegiale se non ad intervalli e "col consenso del capo"». *Nota esplicativa previa*, n. 4.

(universale, provinciale, locale) che esprimono l'esigenza che l'episcopato eserciti il potere in forma collegiale. Il grado solenne e massimo in cui il Collegio dei vescovi può attuare il potere è il sinodo ecumenico⁸⁵, ma non si riduce necessariamente a questa forma eminente della sinodalità perché „la stessa potestà collegiale insieme col papa può essere esercitata dai vescovi sparsi per il mondo, purché il capo del collegio li chiami ad agire collegialmente, o almeno approvi o liberamente accetti l'azione congiunta dei vescovi dispersi, così da risultare un vero atto collegiale”⁸⁶. Invece il Sinodo dei vescovi, i sinodi provinciali e locali, le conferenze episcopali sono attuazioni parziali del potere del Collegio dei vescovi ed hanno un carattere collegiale in un senso generale; in senso stretto, l'azione collegiale sta nell'azione „di tutti i vescovi insieme al loro capo, con cui esercitano la potestà piena e suprema su tutta la Chiesa”⁸⁷.

La comunione della Chiesa si esprime, ma non si esaurisce, nella sinodalità⁸⁸. La mistico-sacramentale ricchezza della Chiesa mistero di comunione si manifesta sinodalmente, ossia in una forma preziosa e validata dalla Tradizione, ma non si riduce ad essa⁸⁹. Basta pensare al fatto che l'attività dei vescovi, tranne i casi in cui esercitano il loro ministero nelle istituzioni sinodali, è raramente collegiale⁹⁰.

⁸⁵ “Mai può esserci Concilio ecumenico, che come tale non sia confermato o almeno accettato dal successore di Pietro; ed è prerogativa del romano Pontefice convocare questi Concili, presiederli e confermarli”. *LG*. 22.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ G. Ghirlanda, *op. cit.*, p. 204.

⁸⁸ “Nella sinodalità emerge, a livello formale dell'esercizio del potere ecclesiale, il principio della ‘communio’, il quale però ha una rilevanza ecclesiologica molto più vasta della sinodalità stessa, poiché investe non solo l'uso dei ministeri nella loro funzione sacramentale e giurisdizionale, ma tutta la realtà mistico sacramentale della chiesa, che a livello ontologico è una ‘communio cum Deo et hominibus’ e, a quello più strutturale della costituzione, una ‘communio ecclesiarum’”. E Corecco, *Sinodalità*, p. 1147.

⁸⁹ “Nella sinodalità emerge, a livello formale dell'esercizio del potere ecclesiale, il principio della ‘communio’, il quale però ha una rilevanza ecclesiologica molto più vasta della sinodalità stessa, poiché investe non solo l'uso dei ministeri nella loro funzione sacramentale e giurisdizionale, ma tutta la realtà mistico sacramentale della chiesa, che a livello ontologico è una ‘communio cum Deo et hominibus’ e, a quello più strutturale della costituzione, una ‘communio ecclesiarum’. Essendo espressione istituzionale della ‘communio ecclesiae et ecclesiarum’, la sinodalità non tende a coartare l'esercizio personale-individuale del potere ma a conferirgli una dimensione più vasta e più perfetta in vista dell'unità ecclesiale”. E Corecco, *Sinodalità*, p. 1147.

⁹⁰ “Un atto è ‘collegiale’ solo quando la volontà dei singoli, perdendo la propria rilevanza autonoma, è integrata nella volontà del collegio, unico soggetto responsabile [...] L'atto

Dobbiamo anche sottolineare che l'esercizio della sinodalità in tutti i gradi e modi sopra menzionati è sempre finalizzata a esprimere, diffondere e promuovere la comunione e l'unità della Chiesa. Si tratta di un servizio svolto nella e per la *communio ecclesiarum* a livello universale, provinciale e locale.

Conclusioni

L'analisi dedicata al concetto di comunione dal punto di vista biblico, patristico e magisteriale rileva e conferma le grandi potenzialità teologiche e spirituali che nascono dalla sua accettazione e valorizzazione nell'ecclesiologia cattolica contemporanea. Grazie al Concilio Vaticano II il concetto di comunione ha illuminato progressivamente i modelli ecclesiologici cattolici ed ha segnato sempre di più la vita ecclesiale, così come si può notare dalla ricca bibliografia dedicata al tema e dal modo concreto in cui la comunione viene vissuta a livello della Chiesa Universale e delle Chiese locali.

La Chiesa Cattolica non solo è chiamata a vivere la comunione al livello affettivo e di fraternità, ma, nella sua natura profonda, sacramentale è comunione con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Ma proprio perché questa comunione non è una nozione astratta e dedotta da sistemi sociali o politici, ma una realtà le cui proprietà sono definite dalla Rivelazione, qualsiasi tentativo di interpretarla esclusivamente in un senso di orizzontalità umana e storica, oppure in un modo che trascura o nega l'inseparabilità e l'immanenza totale dei suoi elementi strutturali (Sacramento e Parola, Chiesa Universale e Chiesa locale, il Papa ed il collegio) porta ad un impoverimento e ad una destrutturazione dell'ecclesiologia.

La sinodalità sorge dalla realtà comunionale della Chiesa, esprimendo in modo particolare la *communio ecclesiarum* e la *communio hierarchica*. È possibile quindi affermare che la sinodalità, pur avendo ricevuto una forma giuridica già all'epoca precostantiniana, non deve essere vista soltanto a livello degli eventi vissuti, della dimensione operativa, della prassi, ma innanzitutto a livello dell'essere comunionale della Chiesa. Pertanto la Chiesa può celebrare dei

collegiale è perciò diverso sia dagli atti paralleli (p. es. esercizio del magistero ordinario da parte dei singoli vescovi in comunione con il papa), sia dagli atti collettivi (p. es. la concelebrazione eucaristica), i quali possono essere, o sono per loro natura, atti attraverso i quali si esprime l'elemento sinodale della Chiesa. Il Vaticano II, usando con prevalenza l'accezione tecnica dell'aggettivo 'collegiale', ha dato adito all'equivoco secondo il quale la sinodalità – poco felicemente tradotta dalla dottrina teologica corrente con 'collegialità' – si identifica con l'attività dei vescovi riuniti in concilio". E Corecco, *Sinodalità*, p. 1146-1147.

sinodi, ossia può vivere intensamente dei momenti di *camminare insieme* (*synodos*) *nella fede, nella carità e nella responsabilità* poiché *si è insieme nell'unità Corpo di Cristo e nella comunione con Dio*. L'essere comunionale della Chiesa, la quale è piena di vita, è un essere dinamico, impegnato nella missione ed incamminato verso la Parusia, è già un'essere in cammino di tutti noi in Cristo, con Cristo e per Cristo. Gli eventi e le istituzioni sinodali rappresentano quindi delle tappe e delle forme particolarmente importanti della storia millenaria dell'essere comunionale della Chiesa, ma non le uniche. Esse, comunque, esprimono la comunione ai diversi livelli strutturali della Chiesa e la rafforzano.

Fundamentele aristotelice ale antropologiei tomiste.

Actualitatea conceptelor în teologia catolică

Cristian Bălănean¹

Abstract. The theme of this conference is to highlight the Aristotelian doctrinal nucleus on which St. Thomas Aquinas based his vision on the human nature, seen as a substantial unity of body and soul, especially because the Thomistic doctrine about the human compound is at the basis of the current Catholic theology, being stated in Article 365 of the Catechism of the Catholic Church. For St. Thomas Aquinas, the soul represents a *form* of the body, an entelechy (force working according to its goals), the prime principle that "*it has in itself the principle of movement*". It is important to specify that for St. Thomas man is a substantial unity composed of soul and body, so that it forms a unique principle of action. Metaphysical integrity of matter-form compound can be cleaved only in a logical, epistemological plan, not in an ontological one. We cannot cut the form of a statue in a block of stone, so that we can cut out the pure form and leave the pure matter. Only words can separate this indivisible compound.

Keywords: *being, substance, matter, form, act, potency, human compound, soul.*

I. Introducere

Înțelegerea complexității lumii în care trăim, dacă ne referim strict la universul uman, cu toate dimensiunile lui structurante: psihologică, spirituală, socială, politică, istorică, economică etc., necesită înainte de toate, o perspectivă asupra statutului ontologic al ființei umane. Chiar și cei care resping viziunea metafizică asupra lumii, nu se pot sustrage de la necesitatea de ordin metodologic-cognitiv de a defini *natura umană*, de a stabili în termeni conceptuali adecvați ceea ce diferențiază omul de celelalte entități ale universului înconjurător,

¹ Școala Doctorală de Teologie și Studii Religioase din cadrul Facultății de Teologie Romano-Catolice a Universității din București.

ceea ce este propriu și conferă individualitate logică și ontologică persoanei umane. Bunăoară, orice demers cognitiv ce are ca obiect sfera *umanului* necesită formularea și acceptarea unei definiții-premisă a *naturii* umane studiate, pe care se bazează întregul edificiu conceptual al cunoașterii respective. În acest sens, o abordare a omului care exclude datele *credinței* și ale *revelației divine* va fi, întotdeauna, esențial diferită în raport cu o viziune de tip religios, fără a se înlătura, însă, posibilitatea existenței unor puncte semnificative de contact între ele.

Nu în ultimul rând, este bine să reamintim că pluralitatea teoriilor și modelelor explicative ține de specificul științelor socio-umane, având în vedere că însuși obiectul lor de studiu – omul – este supus unor dezbateri și reformulări continue. “Omul modern stă sub semnul lui Proteu, zeu patronal al prefacerii neîncetate a materiei, care își schimbă înfățișarea ori de câte ori cineva încearcă să-l prindă”². Într-o viziune filosofică agnostică, natura omului modern este de a nu avea niciuna, nefiind capabil să-și surprindă adevăratul *chip*.

Tema acestei conferințe este de a reliefa nucleul doctrinar aristotelic care a fundamentat viziunea Sf. Toma d’Aquino despre natura umană, văzută ca o unitate substanțială **trup și suflet**. De altfel, doctrina tomistă despre compusul uman stă la baza teologiei catolice actuale, fiind exprimată în articolul 365 din Catehismul Bisericii Catolice: Unitatea sufletului și a trupului este atât de profundă, încât trebuie considerat *forma* trupului³; adică, trupul alcătuit din materie este un trup omenesc și viu numai grație sufletului spiritual; în om, spiritul și materia nu sunt două naturi unite, ci unitatea lor formează o unică natură.

II. Contextul actual al dezbaterilor despre natura umană. Ofensiva monismului

De la bun început, trebuie subliniat faptul că nu numai statutul omului în ansamblul lumii în care trăim formează obiectul unui pluralism conceptual și al unor dezbateri continue de idei, ci însăși *viziunea metafizică* asupra lumii se află în centrul disputelor filosofice contemporane. Mai ales în mediile occidentale, asistăm la un adevărat asalt al curentelor filosofice de sorginte pozitivistă și neopozitivistă, a căror escaladare aproape că estompează afirmarea altor concepții și paradigme epistemologice alternative.

² H.R. PATAPIEVICI, *Omul recent*, Ediția a II-a, Editura Humanitas, București 2002, 163.

³ Cf. H.DENZINGER, A.SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 40^a Edizione, Edizioni Dehoniane Bologna 2009, 902.

Progresele realizate în ultimele decenii în domeniul neuro-biologiei și al ciberneticii au readus în centrul dezbaterii științifice și filosofice problema raportului suflet-corp, minte-creier, revenind în actualitate concepția filosofică a lui Descartes. Astfel, psihicul⁴ uman reprezintă o funcție exclusivă a creierului uman, o altă „traducere” a aceleiași realități care este identică cu procesele neuro-fiziologice, sau, din contră, există o *autonomie* a psihismului, acesta constituind o realitate distinctă?

Pozitivismul care caracterizează domeniile științelor naturale promovează concepția *materialistă* despre existență: *tot ceea ce ființează în univers poate fi încadrat în categoriile operaționale ale acestor științe (substanță, energie, forță, undă etc)*. Pe această linie, omul nu este altceva decât un conglomerat de molecule, un sistem material organizat, a cărui funcționare se subordonează legilor fizicii și chimiei. Psihicul nu reprezintă altceva decât un produs exclusiv al activității neuronale, care se desfășoară pe baze strict bio-chimice, cu conținut determinist. În esență, omul este un simplu *epifenomen* al lumii cosmice⁵, supus destinului orb și implacabil al mișcărilor mecanice ale materiei.

Acestor viziuni de tip pozitivist li se opune atât gândirea metafizică, cât și unele reflecții filosofice de inspirație aristotelică, însușite chiar și de reprezentanții *materialismului* din filosofia analitică și filosofia minții. Bunăoară, ca orice alt act de cunoaștere, nici cercetarea *psihicului* nu este posibilă prin dispensarea totală de anumite premise cognitive, al căror adevăr trebuie presupus *a priori*. Premisele descriu „condiția” sub care concluzia este adevărată, însă, adevărul acestei condiții ar trebui să fie la rândul său demonstrat printr-un argument distinct, care, la rândul său va fi condiționat și el: deci, rațiunea (sub aspect inferențial) ne conduce către căutarea *necondiționatului*, premisa ultimă al cărei adevăr nu mai este derivat dintr-o altă sursă⁶, cum postula Kant. Ignorarea unui fundament ultim este contraproductivă, deoarece ajungem în situația unui *regressus ad infinitum*. Sf. Toma de Aquino s-a pronunțat și el în favoarea unei instanțe inițiale absolut necesare: „dacă ar exista un regres la infinit în demonstrații, demonstrația ar deveni imposibilă, deoarece concluzia oricărei demonstrații se certifică prin reducția acesteia la principiul prim al demonstrației”⁷. Chiar și pozitivismul și neopozitivismul Cercului de la Viena se

⁴ Aici expresiile *suflet* și *psihic* sunt echivalente sub aspect lingvistic.

⁵ Cf. H.R. PATAPIEVICI, *Omul recent*, op.cit., 36.

⁶ Cf. R. SCRUTON, *Kant*, Editura Humanitas, București 2006, 72.

⁷ AQUINAS, ST. THOMAS, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Henry Regnery, Chicago 1961, apud. J. MC DOWELL, *Noi mărturii supuse dreptei judecăți*, Editura Aqua Forte, Cluj-Napoca 2005, 880.

fundamentează tot pe o premisă ireductibilă implicită, respectiv pe principiul verificării experimentale a oricărui fenomen din lume, inclusiv a celor legate de ființa umană. Or, tocmai acest canon este „absolut neverificabil, aparținând categoriei acelor propoziții metafizice pe care înșiși neopozitiviștii le combat drept lipsite de sens”⁸.

III. Conceptele-cheie ale metafizicii aristotelice relevante în descrierea naturii umane

În fața ofensivei curenților de tip monist, reafirmarea gândirii aristotelice poate contribui la reabilitarea statului epistemologic al *metafizicii* și al reflecției de ordin teologic. Aceasta cu atât mai mult cu cât, de cele mai multe ori, abordarea naturii umane se face dintr-o perspectivă unilaterală și exclusivistă, fără a cunoaște valoarea autentică a paradigmelor concurente.

Înțelegerea modelului antropologic aristotelic necesită o incursiune în universul conceptelor sale metafizice, prin intermediul cărora el a încercat să descrie resorturile ultime ale existenței, dincolo de care nu mai este posibilă nicio altă formă de conceptualizare. Aristotel și-a propus - mai ales prin lucrarea *Metafizica*, intitulată așa de Andronicos din Rhodos - să deceleze *primele principii* care stau la baza realității, din care face parte constitutivă însăși subiectul gânditor: *omul*. În cadrul acestui proces rațional de aprehendere și reconstrucție conceptuală a lumii, Stagiritul a urmărit să atingă nivelurile cele mai înalte de abstractizare, dar și un grad cât mai ridicat de completitudine, astfel încât sistemul său filosofic are în vedere nu numai natura realităților fizice, extramentale, ci însăși structurile intime ale gândirii umane, adică *gândirea gândirii*. Astfel, Aristotel a pus sub lupa investigației filosofice, în contextul acumulărilor culturale și științifice ale epocii sale, chiar natura umană, a cărei abordare în planul cunoașterii nu se lasă înfăptuită fără parcurgerea mai multor paliere din sistemul de gândire aristotelică, în special metafizica și logica.

Ființa sau mai exact *ființa ca fiind*⁹ (*to on e on*) reprezintă conceptul central al metafizicii aristotelice, ireductibil la un alt concept cu o sferă semantică mai generală. „Există o știință care consideră atât Ființa ca fiind, cât și proprietățile

⁸ B. MONDIN, *Manual de filosofie sistematică – Logică.Semantică.Gnoseologie*, Editura Sapiientia, Iași 2008, 163.

⁹ În traducerile în limba română mai sunt utilizate expresiile: *ființa ca ființă*, *ființa întrucât este*, *ființa ca atare*.

ei esențiale. Ea nu se confundă cu nicio știință specială, căci niciuna din acestea nu consideră Ființa ca atare în general, ci fiecare din ele își asumă o parte din ea și examinează însușirile ei, cum fac, de pildă, științele matematice”¹⁰. Științele particulare au ca obiect studiul unor aspecte concrete ale *ființei*, respectiv cercetarea unor determinări precise ale acestora: fizica studiază fenomenele naturale până la formele subatomice ale universului; anatomia studiază corpul uman; geometria studiază formele obiectelor fizice etc. În schimb, metafizica face abstracție de orice conținut material concret, separând lucrurile de materie și referindu-se la *ființă*, ca gen suprem în care se încadrează tot ceea ce există.

Metafizica - *ta meta ta physica*, cum au fost intitulate cele 14 tomuri editate de Andronicos din Rhodos, sau *filosofia primă* ori *teologia*, cum a numit-o Aristotel - țintește dincolo de orizonturile sensibile ale realității, urmărind studiul suprasensibilului. Chiar dacă definiția *ființei* este tautologică, tocmai această imperfecțiune logică exprimă, de fapt, ideea că ființa *în sine*, ca gen suprem, nu mai poate fi raportată la altceva, cum ar fi diversele forme de existență individualizate¹¹. Cu toate acestea, *ființa ca fiind*, pe care o întâlnim pretutindeni, nu se manifestă niciodată direct, ci „este ascunsă întotdeauna în spatele măștii unei ființe limitate”¹², îmbrăcând haina unei entități individuale. Astfel, sub aspect semantic, *ființa* nu are o semnificație *univocă*, ci este *plurivocă*, referindu-și întotdeauna la un principiu sau la un lucru determinat.

Aristotel leagă Ființa de Unul, în sensul că acestea sunt corelative; „sunt unul și același lucru și de aceeași natură”¹³. *Unitatea* constituie un atribut esențial al ființei, astfel încât, cu titlu de exemplu, *om care există* și *un om* e totuna, avându-se în vedere un individ concret, adică X sau Z. Diversitatea lumii nu modifică esența ființei, ci îi pune în valoare universalitatea, care se afirmă odată cu *Unul* în fiecare lucru individual: *E limpede deci că adaosul noțiunii de Ființă pe lângă Unul înseamnă același lucru, și invers, când noțiunii de Ființă i se adaugă aceea de Unul, înseamnă același lucru ca Ființa. Așa că există tot atâtea specii ale Unului câte sunt și ale Ființei*¹⁴.

¹⁰ ARISTOTEL, *Metafizica*, trad. Șt. Bezdechi, note Dan Bădăraș, Editura Univers Enciclopedic Gold, București 2010, FI, 1003 a.

¹¹ Cf. G. VLĂDUȚESCU, *Lecții de filosofie*, Editura Humanitas, București 1990, 29.

¹² B. MONDIN, *Manual de filozofie sistematică. Ontologie, metafizică*, vol. 3, Editura Sapientia, Iași 2008, 145.

¹³ ARISTOTEL, *Metafizica*, FII, 1003 b.

¹⁴ *Ibidem*, FII, 1004 a.

Revelarea *ființei ca fiind* se face numai prin intermediul *ființei concrete*, astfel încât, pentru a ajunge la *ființa în sine* trebuie să trecem prin multitudinea de ființe care populează lumea înconjurătoare. Așa cum afirmă Batista Mondin, „locuința, receptaculul ființei în sine – *ființă* care epuizează orizontul realului – este ființa contingentă”¹⁵. În acest punct apare distincția majoră dintre metafizica lui Aristotel și cea a lui Platon: universalul se ascunde întotdeauna în spatele *particularului*, fără a avea o existență independentă, *per se*. Universalul (*ta katolon*) nu este înțeles, ca la Platon, în sensul de a fi plasat în *afara* singularului (*para ta polla*), ci în acesta (*kata pollon*). El nu poate fi întâlnit în mod separat, decât încastrat în substanțele individuale, fapt pentru care în concepția aristotelică „ultimul termen de referință al universalilor este individul substanțial”¹⁶.

Substanța (*ousia*) formează un alt concept fundamental pentru metafizica aristotelică, fiind foarte apropiat de semnificația *ființei*, dar păstrând, totuși, o autonomie conceptuală proprie. Conform cărții V (Δ) din *Metafizica*, „prin substanța unui lucru se înțelege și *esența* sa permanentă, a cărei noțiune este precizată în definiția aceluia lucru” (VIII, 1017 b), iar potrivit *Categoriilor*-lor, „substanța, în înțelesul cel mai propriu, prim și tare este aceea ce nici nu se enunță despre un subiect, nici nu este într-un subiect, ca de exemplu un anumit om și un anumit cal”¹⁷. Potrivit lui Aristotel, *substanța* definită mai sus corespunde unei substanțe prime (*prote ousia*), care este conținută în substanțele secunde nu în felul în care sunt *accidente*le, ci în modul în care particularul conține universalul, respectiv printr-un grad de individualizare mai general, în condiție primă.

Într-o altă ordine de idei, dintr-o perspectivă antagonistă, substanța are consistență ontologică, în sensul că ea *este în sine*, fără a fi în altceva, spre deosebire de *accidente*, care nu au propria ființare, ci se află într-un raport de dependență ontologică cu substanța. „Orice substanță pare a însemna ceva anume, iar acel ceva exprimat este indivizibil și numeric unu”¹⁸. Practic, orice substanță are identitatea ei ontologică, fiind dotată cu ființare proprie și având mai multe grade de determinare, exprimate de Aristotel în nouă categorii, grupate sub denumirea de *accidente* și prin care se predică despre *substanță*.

¹⁵ Cf. B. MONDIN, *Manual*, vol. 3, *op.cit.*, 145.

¹⁶ Cf. W. DANCĂ, *Logica filosofică. Aristotel și Toma*, Editura Polirom, Iași 2002, 105.

¹⁷ ARISTOTEL, *Categorii*, trad. Traian Brăileanu, postfață și note G. VLĂDUȚESCU, Editura Paideia, București 2007, V, 2a, 15.

¹⁸ *Ibidem*, V, 3b, 10.

Acestea constituie genuri supreme, criteriile ultime sub care pot fi clasificate toate lucrurile din univers. Prin urmare, clasificarea categorială a gânditorului stagirit cu privire la toate tipurile de lucruri care pot ființa în lumea fizică poate fi sintetizată cu ajutorul unui principiu simplu: *orice trebuie să fie sau substanță sau un accident al unei substanțe*¹⁹.

Trebuie subliniat, pentru a înțelege mai bine conceptul de *substanță*, că aceasta este anterioară logic și epistemic celorlalte categorii, care nu pot fi definite sau cunoscute în absența ei, înțeleasă în integralitatea ei, ca *esență* care ființează separat. „Substanța finită va fi întotdeauna dependentă de altceva în ordinea cauzalității eficiente a ființei ei, dar, în ordinea esenței, ea nu e o modificare a nimic altceva”²⁰.

Raportul dintre *ființă* și *substanță* are caracter unic și exclusiv: *ființa este a ei, substanța posedă ființa ca bun al ei propriu*²¹. Substanța este criteriul care unifică semnificațiile *ființei*, deoarece unitatea diverselor semnificații ale ființei provine chiar din faptul de a fi predicate relativ la substanță. Așa cum arăta Giovanni Reale, însăși expresia *ființa ca ființă* nu poate avea doar semnificația unui abstract și uniform *ens generalissimum* – cum spunea Sf. Toma –, ci această formulă nu va putea decât să exprime pluralitatea însăși a semnificațiilor ființei și relația care le leagă formal în așa fel încât fiecare este ființă²². Având în vedere natura trans-generică și trans-specifică a conceptului de *to on e on*, el nu poate să se refere decât la *substanță* în diferitele sale moduri de a exista.

Materia și **forma** sunt alte două concepte metafizice de bază, care exprimă principiile constitutive și individualizatoare ale substanței, într-un univers aflat în continuă mișcare și prefacere. Desigur, pe lângă acestea, binomul **act-potență** și cele patru tipuri de **cauze** (materială, formală, eficientă și finală), întregesc sistemul gândirii metafizice aristotelice.

Pornind de la cunoașterea prin simțuri, așa cum are să facă mai târziu însuși Sf. Toma și Kant, Aristotel a abordat cu prioritate problema substanței sensibile, înaintea celei suprasensibile, dând precedență chestiunii metafizice *ce este substanța în general*, față de chestiunea teologică, *ce substanțe există în realitate*. El propune trei moduri de a înțelege substanța: materia, forma și

¹⁹ Cf. H. B. VEATCH, *Aristotel – o apreciere contemporană*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgul Lăpuș 2008, 25.

²⁰ Cf. J. OWENS, *Metafizică creștină elementară*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgul Lăpuș 2008, 238.

²¹ Cf. B. MONDIN, *Manual*, vol. 2, *op.cit.*, 129.

²² Cf. G. REALE, *Istoria filosofiei antice. Aristotel și peripateticii*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgul Lăpuș 2009, 52.

compusul lor, *sinolul*, astfel încât orice obiect al lumii reale poate fi descris cu ajutorul acestor concepte.

Materia (*hyle*) nu poate fi definită în mod singular, ci numai în relație, doar ca principiu pasiv al substanței, ca pură potențialitate. Ea nu are consistență metafizică, ci dispune numai de *posibilitatea* de a primi o oarecare determinare. Prin sine însăși, materia este inconceptibilă, metaforă a unei abstractizări; ceea ce este relevant în definirea ei este raportul cu schimbarea, deoarece „materia persistă prin intermediul schimbării și reprezintă subiectul modificării proprietăților elementare, dar în sine însăși eludează orice determinare calitativă, cantitativă sau caracterizările conceptuale și perceptuale, fiind totuși, simultan, indispensabilă explicitării schimbării”²³. Însuși Aristotel a afirmat în *Metafizica*: „în sine însăși, materia este necunoscută” (Z, 10, 1036 a, 8).

Materia nu este propriu-zis ceva: este condiția ființei schimbătoare și extinse a corpurilor, subiect prim de la care provine substanțial orice lucru și care rămâne prezent în ceea ce devine²⁴. Fără îndoială, este foarte dificil în lumea contemporană să privim materia în sens aristotelic, deoarece presează asupra gândirii noastre un fond ideatic pozitivist, fizicist. Această imagine recurentă care ține de o moștenire culturală, trebuie abandonată, fără rezerve, pentru a putea pătrunde în universul conceptelor metafizice aristotelice.

Plecând de la natura inconsistentă a materiei, considerată ca ceva care nu este nimic actual, ci doar o abilitate de a fi ceva sau altceva, raportat la mărcile identitare ale conceptului de substanță (individualitatea și independența), este imposibil de atribuit materiei singulare semnificațiile substanței. **Forma** este cea care constituie principiu prim de determinare a substanței, *esența* fiecărei ființe. Întrucât este principiu de individuație, forma este, la rândul ei, și substanță în sens special: este substanță în măsura în care din *principiu în sine* trece în aceea de principiu care generează²⁵, asemeni *sufletului*. Pe această linie, chiar în *Metafizica* se arată în mod explicit: „dacă forma este anterioară materiei și dacă ea este în *mai mare măsură* decât aceasta din urmă, ea va fi anterioară și compusului din materie și formă” (Z, 3, 1029 a). În acest caz, forma este principiu de structurare a materiei și ea cauzează însăși subzistența compusului însuși.

²³ A. GAE, „Ființa aristotelică și spiritul hegelian în paradigma doctrinei esenței”, *Academia Română. Studii de teoria categoriilor*, V (2013), 167-195, aici 190.

²⁴ Cf. B. MONDIN, *Manual*, vol. 2, *op.cit.*, 132.

²⁵ Cf. G. VLADUȚESCU, *Aristotelismul ca filosofie a individualului*, Editura Paideia, București 1997, 162.

Este deosebit de important de remarcat că forma (*eidos*, *morfe*) nu se referă la aspectul exterior, la configurația spațială sau la înfățișarea lucrurilor, ci ea reda natura lor internă, intimă, respectiv ceea ce este exprimat de definiție și de concept (*logos*). Însă, *eidosul* lui Aristotel – ca structură ontologică immanentă a lucrului - nu trebuie confundat cu universalul abstract, cu ideile platonice, care exprimă *genul* ființei, iar nu un caz particular din realitate. Chiar dacă își păstrează identitatea de sine, spre deosebire de ideile platonice, forma aristotelică intră în alcătuirea lucrurilor, trece în substanța lucrurilor sau, mai degrabă, o „produce”, dar nu prin schimbarea regimului propriu de existență; astfel, forma și materia constituie prin ele și cu ele substanța, încât aceasta din urmă este și întregul lor, dar și fiecare în parte²⁶.

Integritatea metafizică a compusului materie-formă nu poate fi scindată decât în plan logic, epistemologic, nu și în plan ontologic. Nu se poate tăia forma unei statui din blocul de piatră, astfel încât să decupăm forma pură și să rămână materia pură. Numai cuvintele pot separa acest compus indivizibil. Dacă ne punem problema modului în care este generată substanța sau lucrul, respectiv cum *forma* actualizează materia pentru a deveni un lucru, este necesar să recurgem la noțiunea de *cauză*, în semnificația ei cvadruplă dată de Aristotel

Într-o comparație cu conceptele din fizica modernă – masa și energia -, forma prezintă unele afinități cu energia - Aristotel însuși calificând-o drept *energeia*, întrucât forma este act -, însă nu se confundă cu acestea. Compusul materie-formă sunt principiile ontologice care preced principiile fizice de masă-energie²⁷. Astronomia și fizica cuantică confirmă, din plin, această asumție axiomatică, stabilindu-se, și pe baze experimentale, că toată materia din univers este supusă unor permanente schimbări, generându-se și dispărând o multitudine de particule subatomice. Practic, formele materiei se schimbă continuu, în entități individuale diverse, însă întotdeauna rămâne un substrat imobil, care stă la baza transformării particulelor în alte particule sau în cuante de energie²⁸, și care corespunde concepției aristotelice despre compusul materie-formă și despre procesul devenirii.

Binomul metafizic act-potență prezintă, de asemenea, o relevanță deosebită pentru a înțelege gândirea fondatoare a lui Aristotel. Acesta a fost introdus pe fondul afirmării în epocă a celor două viziuni exclusiviste cu privire la

²⁶ *Ibidem*, 162.

²⁷ Cf. B. MONDIN, *Manual*, vol. 2, *op.cit.*, 136.

²⁸ Cf. P. SUPPES, *Metafizica probabilistă*, Editura Humanitas, București 1990, 67.

monismul static al lui Parmenide, care spunea că numai ființa este reală, în timp ce schimbarea ar fi falsă, și a relativismului lui Heraclit, potrivit căruia numai schimbarea și mișcarea prezintă consistență metafizică. Stagiritul a soluționat acest paradox al epocii sale, afirmând atât realitatea ființei, cât și a schimbării, dar precizând că, deși ființa este *una*, ea există în moduri diferite, în funcție de potențialitățile actualizante²⁹.

Actul este numit de Aristotel și *entelehie* și semnifică ideea de realizare, de împlinire, de perfecțiune atinsă sau actualizată. El are prioritate absolută în plan ontologic și este superior potenței, prin aceea că potența *per se* nu există, decât raportată la actul a cărui potență este. De asemenea, actul este superior potenței, deoarece este modul de a fi al substanțelor eterne: „lucrurile eterne sunt anterioare prin Ființă celor pieritoare, or, nu există nimic aflat în virtualitate și etern” (O, 8, 1050 a). Bunăoară, nimic nu poate fi etern în virtutea potențialității, ceea ce este etern fiind anterior prin natură la tot ceea ce este schimbător. Căci, ceea ce posedă potențialitatea ființării posedă și potențialitatea non-ființării, în timp ce eternul este ceea ce prin însăși natura sa nu poate să nu fie³⁰. Dumnezeu este Ființa prin excelență în act, deoarece El este întotdeauna ceea ce El este în fiecare moment și nu are în natura sa niciun element de potențialitate nerealizată.

Din perspectiva devenirii, forma este cea care compune substanța aristotelică, cea care o actualizează prin intermediul cauzalității. Astfel, *fiecare lucru este ceea ce devenirea lui îl arată, ceea ce era pentru a fi*³¹.

IV. Tabloul metafizic și epistemic al psihologiei aristotelice

În general, pentru filosofii antici, omul se definea mai ales prin *suflet*, fără a ignora nici celelalte facultăți ale subiectivității umane, cum sunt afectivitatea și corporalitatea. Aristotel considera că omul se manifestă în calitate sa de ființă diferită de celelalte prin *limbaj și moralitate*, conform esenței sale de *ființă socială*, care există în comunitatea semenilor săi. Acest statut ontologic distinct este posibil prin *spiritul rațional*, care reprezintă cea mai înaltă treaptă a sufletului, după sufletul vegetativ și cel senzitiv – care caracterizează lumea biologică.

Aristotel definește omul prin prisma duetului conceptual materie-formă, astfel încât natura umană apare ca un compus trup-suflet, unde cel din urmă

²⁹ Cf. T.B. PALADE, *Manual de filosofie primă*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2009, 188.

³⁰ Cf. D. ROSS, *Aristotel*, Editura Humanitas, București 1998, 69.

³¹ Cf. A. BAUMGARTEN, *7 Idei înrăuritoare ale lui Aristotel*, Editura Humanitas, București 2012, 103.

îndeplinește funcția structurantă și actualizatoare a *formei*. Așa cum însuși Aristotel remarca, compusul uman suflet-corp poate fi comparat, în mod analogic, cu modul în care ceara și întipărirea pot fi același lucru. Deoarece forma a fost definită ca fiind însăși principiul determinării și individuării lucrurilor, în virtutea căreia fiecare clasă de lucruri este ceea ce este și nu altceva, în cazul lumii vii, ceea ce face aceste lucruri să fie vii este tocmai *formelor substanțială*³². Bineînțeles, corpul organic este obiectul formei substanțiale care este *psyche*-ul, acel ceva pentru care sufletul este „ce”-ul care îi conferă identitatea ontologică. Tot așa cum metalele sunt ceva-ul care compun ceea ce numim autoturism; altfel spus, esența a ceea ce înțelegem printr-un autoturism este exprimată în conceptul de formă, la fel cum esența naturii umane este exprimată prin *suflet*.

Dacă luăm în considerare categoriile cauzelor aristotelice, sufletul este atât cauza *formală*, care determină corpul spre acel tip de schimbare de dezvoltare care este proprie lucrurilor vii, cât și o cauză eficientă³³, care animează materia să fie vie. Schimbările care intervin în urma constituirii compusului uman, sunt în corp, nu în suflet, care rămâne principiul activ al ființării. Nu încapă nicio îndoială că acest tip de interacțiune nu poate fi privit după modelul bilelor de biliard, care se impulsionează mecanic una pe alta. Dacă științele naturii operează cu cauzele eficiente, metafizica și teologia are în vedere și cauzele finale. Din această perspectivă, sufletul poate fi înțeles și ca o cauză finală, deoarece el, ca formă substanțială a ființei vii, este *ceea-ce-trebuie-să-fie* omul, ceea ce îi conferă identitate și individualitate metafizică. Chiar Aristotel afirmă în acest sens: „sufletul viețuitorului este cauza și principiul corpului...El este cauza de la care se realizează mai întâi mișcarea, scopul în vederea căruia există și substanța corpurilor însuflețite”³⁴. Sufletul nu putea fi și cauza materială, deoarece aceasta nu poate coincide niciodată în același obiect.

Sufletul aristotelic nu constituie *parte* a ființelor vii; el nu este un fragment de material spiritual așezat în interiorul corpurilor vii, ci el este, mai degrabă, o mulțime de potențe, capacități și libertăți³⁵, inseparabile de corp. Sufletul rațional conține un aspect *receptiv*, prin care receptează obiectele gândirii după formă (ceea ce este inteligibil) și un aspect *activ* (creator), „care actualizează

³² Cf. H.B. VEATCH, *Aristotel, op.cit.*, 62.

³³ *Ibidem*, 67.

³⁴ ARISTOTEL, *Despre suflet*, text bilingv, trad. și comentarii Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic Gold, București 2013, 93 II 4, 415b.

³⁵ Cf. J. BARNES, *Aristotel*, Editura Humanitas, București 1997, 106.

formele inteligibile conținute în mod potențial în senzații”³⁶. Într-o altă ordine de idei, intelectul care primește înțelegerea, *intelectul pasiv* (*pathetikos nous*) joacă rolul materiei în raport cu obiectul cunoașterii, iar *intelectul activ* (*nous poietikos*) este cel care imprimă în act *forma cognitivă*, în modalitatea *imaginii* sau a altor reprezentări mentale. Conform lui Aristotel, intelectul pasiv este cel care are dispoziția naturală de a primi formele obiectelor din afară, prin intermediul luminii exercitate de intelectul activ. Este aceeași situație cu lumina care prefăce în culori în act culorile existente în potență³⁷. Aceste două forme de intelect din sufletul uman – prin care intelectul pasiv poate să devină toate lucrurile, iar cel activ le actualizează – sunt ireductibile sub raport epistemic, aspect subliniat de timpuriu chiar și de Averroes: „a fost necesar ca intelectul activ să fie separat, disjuns și impasibil, în măsura în care el este cel care face toate formele inteligibile”³⁸.

Pentru Aristotel, „imaginile sunt asemenea unor conținuturi sensibile, cu excepția faptului că nu conține deloc materie”³⁹. Însă, facultățile intelectuale ale sufletului sunt, în potență, obiectele lor, dar nu piatra se află în suflet, ci specia ei (forma ei). Este ca o tablă pe care nu este scris nimic în act, urmând să fie creionate formele exterioare. Sufletul este „o specie a speciilor”, spune Aristotel în aceeași lucrare fundamentală (III, 8,4), în sensul că el reprezintă o formă particulară care captează toate celelalte forme din lumea reală, extramentală. Intelectul seamănă cu o oglindă, care are capacitatea de a surprinde toate formele individuale din exterior, însă aceste forme se regăsesc în intelect într-o altă formă. De aici rezultă existența unui raport de concordanță apriorică între formele ontologice și formele logice, proprii intelectului. Așa cum a arătat Alexander Baumgarten, „când formele devin gânduri, ele se însoțesc cu imagini, iar când ele devin lucruri, se însoțesc cu materii”⁴⁰.

Deși toate ființările coruptibile din univers pot fi desemnate prin intermediul formelor proprii, singularitatea lucrurilor individuale – cu atât mai mult cea a sufletului – nu poate fi manipulată decât în termeni comuni ce dețin capacitatea predicăției. Practic, „singularitatea nu poate fi distinsă ca unic absolut în raport cu alte singularități distincte ale aceleiași specii, deoarece nu

³⁶ G. BARZAGHI, *Compendiu de istoria filosofiei*, Editura ARCB, București 2010, 45.

³⁷ ARISTOTEL, *Despre suflet*, op.cit., III 5 15.

³⁸ AVERROES (IBN RUSHD) of Cordoba, *Long Commentary on the De anima of Aristotel*, translated by Richard C. Taylor, Yale University Press, New Haven&London 2009, 353.

³⁹ ARISTOTEL, *Despre suflet*, op.cit., III 8 9.

⁴⁰ A BAUMGARTEN, *7 Idei*, op.cit., 104.

există predicate capabile să definească o entitate unică excluzând simultan predicția raportată la alte entități similare”⁴¹. Prin intermediul limbajului și conceptelor, putem doar să înțelegem natura comună a sufletului uman.

Cu privire la subzistența sufletului după moartea biologică, Aristotel a considerat că acesta se dezintegrează odată cu corpul. Cu toate acestea, există unele referiri în scrierile lor care contrazic această doctrină. Bunăoară, în *De anima*, gânditorul antic afirmă următoarele: „El este, fiind separabil, numai cel care este, și doar așa este nemuritor și etern”⁴², în timp ce intelectul pasiv este supus morții odată cu corpul. De asemenea, în altă lucrare, *Despre generarea animalelor* (II, 2, 736 b), Aristotel a susținut că „numai intelectul provine din afară și este, sigur, divin”⁴³, fără a detalia însă niciodată această doctrină a imortalității sufletului.

Spre deosebire de Stagirit, Platon susținea același caracter nemuritor al sufletului, pe care îl socotea ca fiind principiul mișcării, nenăscut și indestructibil. El preexistă corpului (*soma*) și provine din sfera divinului, amintind de Ideile care sunt opuse lumii sensibile. Potrivit tezei despre anamneză, sufletul se încarnează ca urmare a dorințelor senzoriale și devine, astfel, prizonier în temnița trupului⁴⁴. Revenirea lui la starea primordială se face prin practicarea unor virtuți, care au rămas până în zilele noastre cu denumirea *virtuțile cardinale*: înțelepciunea (*sophia*), tăria (*andreia*), cumpătarea și dreptatea.

Viziunea platonicească despre suflet (*psyche*) a fost exprimată pentru prima oară în *Republica*, prin intermediul unui model tripartit. Conform acestuia, sufletul ar fi alcătuit dintr-o parte *intelectivă* (*logistikon*), o parte *afectivă* (*thymoeides*) și o parte *instinctuală* (*epitymetikon*), cărora le corespund trei categorii de oameni: cei care sunt conduși de dorința de cunoaștere, cei dominați de dorința de onoruri și prestigiu social și cei conduși de dorințele trupesti⁴⁵. Referitor la relația sufletului cu trupul, Platon considera că aceasta este o relație de opoziție, de incompatibilitate structurală. În schimb, nemurirea unei singure părți din componentele sufletului nu are nimic de a face cu repartizarea ei în trup, alături de celelalte⁴⁶.

⁴¹ A. GAE, „Ființa aristotelică”, *art.cit.*, 190.

⁴² ARISTOTEL, *Despre suflet*, III 5 24.

⁴³ Cf. A. BAUMGARTEN, „Nota 630”, în ARISTOTEL, *Despre suflet*, *op.cit.*, 349-350.

⁴⁴ Cf. P. KUNZMANN, F.P. BURKARD, F. WIEDMANN, *Atlas de filozofie*, Editura Rao, București 2004, 43.

⁴⁵ Cf. M. TECUȘAN, „Lămuriri preliminare și note” la PLATON, *Phaidon sau despre suflet*, Editura Humanitas, București 2011, 16.

⁴⁶ *Ibidem*, 15.

V. Concluzii

Psihologia aristotelică, construită pe baze metafizice, a stat la temelia construcției modelului antropologic tomist, care a devenit nucleul doctrinar al teologiei catolice contemporane referitoare la natura umană.

Pentru Sf. Toma din Aquino, sufletul constituie o *formă* a corpului, o *entelehie* (forță ce lucrează după scopuri)⁴⁷, principiul prim care „are în sine principiul mișcării”. Este important de subliniat că la Sf. Toma omul este o *unitate substanțială*, alcătuită din suflet și corp, astfel încât formează un principiu unic de acțiune. Deoarece sufletul este *forma* substanțială a corpului, el se află în întregime în tot corpul și în toate părțile sale, însă el nu se află cu toate facultățile sale în părțile trupului, luate fiecare în parte⁴⁸. Într-o altă ordine de idei, pentru Toma sufletul îndeplinește rolul de „principiu interior al ființei, organizează ansamblul activităților sale fizico-chimice, biologice, vegetative, sensibile și intelective, fiind împreună-principiul metafizic care, după ce se unește cu materia, conduce spre formarea esenței personale a omului”⁴⁹.

Spre deosebire de Platon, la care sufletul are o existență anterioară întrupării, Sf. Toma susține că sufletul este creat în mod nemijlocit de Dumnezeu în momentul conceperii ființei umane și neagă categoric doctrina transmigrării (metempsihozei), tocmai pe temeiul individualității și *unicității* fiecărui suflet. Prin urmare, în concepția tomistă, „chiar dacă sufletul este dotat cu un act propriu de ființare, el are nevoie de concursul corpului pentru desfășurarea propriei activități și, pentru acest motiv, face corpul participant la actul ființării sale”⁵⁰.

În esența lui, tomismul a însemnat o schimbare de optică asupra raportului clasic dintre materie și formă, determinând prevalența și resemnificarea raportului dintre fiind (*ente*) și esență (*essentia*). Plecând de la această premisă ireductibilă, Dumnezeu este considerat a fi ființa care nu aparține niciunui gen, fiind însăși FIINȚA SUPREMĂ, de la care își trag ființa toate celelalte⁵¹ și care

⁴⁷ Cf. M. FLORIAN, „Filosofia creștină – patristică și scolastică”, în *Filosofie: analize și interpretări*, Antet, București 1998, 73.

⁴⁸ Cf. G. BARZAGHI, *Compendiu de filosofie sistematică*, Editura ARCB, București 2010, 131.

⁴⁹ W. DANCĂ, *Fascinația adevărului. De la Toma de Aquino la Anton Durcovici*, Editura Sapientia, Iași 2005, 54.

⁵⁰ B. MONDIN, *Sistemul filosofic al lui Toma de Aquino*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2006, 246.

⁵¹ Cf. E. MUNTEANU, „Introducere”, în THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia. Despre fiind și esență*, text bilingv, trad. Eugen Muntean, Editura Polirom, Iași 1998, 23.

„îvestește” cu ființare tot ceea ce există. Prin urmare, în concepția tomistă, „chiar dacă sufletul este dotat cu un act propriu de ființare, el are nevoie de concursul corpului pentru desfășurarea propriei activități și, pentru acest motiv, face corpul participant la actul ființării sale”⁵².

Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare POSDRU/159/1.5/S/136077.

⁵² B. MONDIN, *Sistemul, op.cit.*, 246.

La crisi del diritto e le risposte di Platone e di Aristotele

William A. Bleiziffer¹

Rezumat. *Criza dreptului și răspunsurile lui Platon și Aristotel* Devenind conștientă de existența și importanța sa, rațiunea umană a încercat în diverse moduri să explice fenomenele care o înconjoară, manifestarea lor, și relațiile care se dezvoltă între lucruri;; în același timp a încercat să dea sens acestora, fie pentru a răspunde la un simplu "de ce?" fie pentru a găsi cel mai potrivit mod de a trăi propria existență. Prin urmare, relația dintre gândirea filosofică și lege nu este o problemă specifică filozofiei grecești, ci a întregii filosofii în ansamblul său, fie ea greacă sau indiană, chineză sau iudaică. Raportul filozofie/drept (cunoaștere/etică) se poziționează deci în această preocupare, și constituie argumentul prezentului material.

Cuvinte cheie: *societate, drept, virtute, bine comun, filosofie, suflet.*

Keywords: *societă, diritto, polis, virtù, città, bene, bene comune, filosofia, anima.*

Premessa

Dalla miriade dei pensatori di grande spicco che hanno segnato il periodo antico con il loro contributo nel campo filosofico e più specificatamente col connesso di questo col diritto, nella presente esposizione ci proponiamo di prendere in considerazione soltanto due personaggi. Si tratta di Platone (427-347 a.C.) e del suo discepolo Aristotele (384-322 a. C.), i quali cogliendo in una maniera più particolare il nesso fra il problema del pensare (*filosofico*) e quella del diritto (*ius*) hanno contribuito maggiormente al modo di vedere e di interpretare i rapporti fra queste due. Il fatto di prendere in considerazione

¹ WILLIAM A. BLEIZIFFER, docente di diritto canonico presso la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, dipartimento di Blaj, dell'Università „Babeș-Bolyai” Cluj Napoca. Specializzato in diritto canonico orientale, autore di vari articoli e libri di specialità. william_bleiziffer@hotmail.com.

soltanto queste due figure non significa isolarle senza fare i dovuti riferimenti anche ad altre figure contemporanee loro, che in misura più o meno rilevante hanno portato degli elementi che hanno contribuito poi all'elaborazione del suddetto rapporto.

Prendendo coscienza della propria esistenza ed importanza, la ragione umana ha cercato, in vari tentativi, di spiegare i fenomeni che la circondano, il loro manifestarsi, ed i rapporti che si instaurano fra le cose, ma anche di dare un significato a tali eventi, sia per rispondere ad un semplice "per che?" sia per trovare la via più appropriata da seguire nel vivere la propria esistenza. Non è quindi un problema specifico alla filosofia greca, bensì a tutta la filosofia nel suo insieme sia essa greca o indiana, cinese o ebraica. Il rapporto filosofia/diritto (conoscenza/etica) si colloca dunque all'interno di questa preoccupazione, e sarà in seguito l'argomento della nostra esposizione.

La crisi del diritto e la risposta di Platone

Seguendo la scia di Socrate, Platone sviluppò ciò che il suo maestro era riuscito soltanto ad accennare, e cioè un sistema filosofico idealistico, mettendo l'accento sull'insegnare "il metodo di filosofare"² ossia di fare teoria. D'altronde gli influssi che Socrate ebbe sul suo discepolo sono chiari e si ricavano con facilità da uno studio comparato, ma non sono da trascurare neanche i punti nei quali i due contrastano.

Per Platone la società è composta dallo Stato che trova il suo fondamento nel semplice cittadino. La *polis* è intesa nella visione di Platone come indivisibile in se stessa, dove ogni cittadino ha un compito preciso: non esiste nessuna possibilità che il cittadino esista da solo in quanto è proprio lo Stato che nel suo esistere definisce l'individuo. Non è lo Stato che esiste perché esistono i cittadini, ma al contrario, i cittadini esistono perché esiste lo Stato. L'ordinamento politico, con al centro la *legge*, trova in Platone diverse fasi a seconda dello sviluppo del suo pensiero³. Nella *Repubblica*⁴ abbiamo la proposta di uno Stato ideale, utopico, costituito da tre classi corrispondenti alle tre parti dell'anima individuale: vegetativa - artigiani, sensitiva - guerrieri, e intellettuale -

² G. DEL VECCHIO., *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1965¹³, p. 7.

³ Per quanto riguarda l'importanza che Platone dà alla legge osserviamo uno sviluppo graduale nei tre dialoghi che trattano il nostro tema. Nella *Repubblica* la legge non è né utile né etica; nel *Politicus* la legge trova qualche utilità ma come nel primo caso è priva di valore etico; nel *Nomoi* la legge trova invece sia valore etico che utilità.

⁴ PLATONE, *Repubblica*, in Giovanni Reale (a cura di), *Tutti gli scritti*, Rusconi Editore, 1068-1347.

governanti. Questi rapporti trovano una gerarchia di valori che dipende dall'importanza che ogni gruppo ha nella società. I governanti stanno in cima in quanto sono i più adatti a governare la città, essendo assecondati della virtù della sapienza. I guerrieri, o custodi, in mezzo, assicurano la pace tramite la fortezza ed il coraggio. Gli artigiani o i produttori occupano l'ultimo gradino. Il loro scopo è quello di mantenere materialmente la polis e produrre i beni necessari per la soddisfazione dei bisogni più necessari della polis. La giustizia non è altro che la fusione delle virtù che accompagnano queste tre classi, perciò è considerata la virtù suprema. La giustizia come forma di armonia e di accordo, si distanzia e si differenzia dalle altre virtù; e la somma delle virtù ma anche il loro superamento.

La classe dirigente, formata dai filosofi, acquista nel pensiero di Platone un posto che è da considerare privilegiato ma altrettanto impegnativo. Dal modo di governare nasce, infatti, la "salute" della comunità prima, e del singolo dopo, con il suo scopo primordiale, la felicità. Ai governanti spetta il buon governo della città e il dovere di cogliere ciò che è più utile, cercando di educare i cittadini e di dare ad ognuno ciò che li spetta. La qualità dei cittadini, in funzione al loro posto occupato nella società, si distingue secondo le loro capacità naturali. Le doti congenite di ogni classe in parte, differenziano i cittadini non soltanto per quanto riguarda i loro compiti, ma anche per quanto riguarda la qualità della loro anima: di bronzo, d'argento o di oro. Questa divisione non lede il principio della giustizia - anzi lo conferma - perché i compiti non verranno assegnati a caso o in vista dell'appartenenza ad una famiglia, ma proprio in vista delle doti naturali di ciascuno.

Infatti, la famiglia è soppressa per lasciar posto alla gran famiglia della città dove la proprietà privata è scartata in favore della comunanza dei beni e dei figli. Il bene privato viene "negato" in favore del bene e dell'armonia comune per il raggiungimento del quale ognuno si deve impegnare con tutte le forze. Il rigoroso criterio dell'uguaglianza fra i cittadini viene così salvaguardato dal fatto che nessuno conosce di chi è figlio o padre: tutti partono dallo stesso principio valutativo perché hanno il punto di partenza comune, vale a dire la polis. La comunanza di tutti i beni (comprese le donne e i bambini), l'educazione di tutti assicurata da un programma elaborato dallo Stato, e il divieto di ogni possesso individuale, eviterà la professione della formula "questo è mio", e dunque della differenziazione di ordine materiale fra i membri della stessa città. Ed in questa prospettiva tutti sono considerati uguali.

Lo stato diventa l'unica forma perfetta di esistenza. Al singolo è negato il principio dell'autarchia, dell'autosufficienza. Come individuo il singolo non

può essere definito se non in rapporto allo Stato, Stato che garantisce la definizione del cittadino e non il contrario. Per Platone lo Stato rappresenta la proiezione ingrandita dell'anima individuale di ogni singolo, da dove risulta il fatto che la sede autentica della politica e del vero Stato è proprio l'anima.

Il diritto di ognuno di ricevere quanto li spetta dipende essenzialmente dall'ordinamento governativo. Soltanto in una struttura perfetta il valore di ogni cittadino sarà messo pienamente in risalto. Platone cercherà di elaborare e di mettere in pratica l'ordine educativo-politico, che non rappresenta per lui soltanto una costruzione dottrinale, bensì un programma di azione che ripetutamente tentò di realizzare, cercando di instaurare a livello sociale la sovranità del *bene* ideale quale culmine della speculazione filosofica. In questa prospettiva si giustifica il pensiero di Platone (comunione di tutto, e le differenziazioni fra le classi rispetto alle doti naturali possedute da ognuno). Come già accennato spetta ai filosofi governare lo Stato, o in alla classe dei custodi che ulteriormente si distingueranno in *ubbidienti* (guerrieri) e *comandanti* (filosofi). L'attuazione della giustizia sarà realizzata tramite il miglior governo che può reggere lo Stato: *l'aristocrazia*, o il governo dei migliori. Dopo aver delineato i caratteri dello Stato ideale Platone valuta la vita politica rispetto alle altre forme di governo. Sono distinte cinque tipi di governi ordinati gradualmente. Il primo tipo, perfetto ed integro è quello che riuscirà pienamente a soddisfare i bisogni del singolo nella società concepita da Platone, e dunque di assicurare la giustizia ad ogni livello: *l'aristocrazia*. Gli altri tipi di governo, *timocrazia*, *oligarchia*, *democrazia* e la *tirannide* rappresentano soltanto la degenerazione dell'aristocrazia; lo scopo della vita politica non è più il bene di tutti, ma gli interessi personali o di soltanto alcune classi privilegiate. In queste circostanze avviene il peggioramento sia della qualità della vita che della giustizia.

L'esistenza dello Stato perfetto significa per Platone l'abolizione della legge. Non si tratta della legge che di per sé non può tenere conto di tutti i casi concreti, ma della sua inutilità a livello pratico: davanti alla sapienza dei governanti, la legge sembra superflua e non necessaria. Esiste comunque un cambiamento di opinione per quanto riguarda la legge e la sua utilità³. Nel *Nomoi*, la legge è interpretata diversamente da come lo era nella *Repubblica*. Nella funzione educatrice dello Stato la legge trova qui un posto più evidente e vuole essere sempre accompagnata da esortazioni che le spiegano lo scopo. La legge penale ha un carattere curativo: viene esclusa l'ingiustizia come atto di volontà, ma per i casi verificati di ingiustizia, la legge viene intesa come una medicina. L'assegnazione della pena è fatta secondo *l'isonomia* (Herodoto), ed è distributiva all'ingiustizia compiuta (Pitagora).

Nel *Politicòs*⁵, il dialogo della tarda vecchiaia, Platone affronta il problema del rapporto fra l'uomo "regio", (il governante, il filosofo), e la legge, tra consenso e la forza. Platone considera che il governante come detentore della sapienza non ha bisogno nel governare ne delle leggi, ne del consenso dei sudditi. L'uomo "regio", non rappresenta altro, che il tipo ideale del governatore, il quale trae la sua esistenza dai modelli imperfetti offerti dalla realtà. Il governatore reale è soltanto "l'imitazione imperfetta" del governatore "regio", e come tale è giusto che anche questi rispettano le leggi per venire contro alle proprie passioni e all'arbitrio. Peraltro, l'imposizione delle leggi scritte si fa attraverso la persuasione e non con la forza. È facile dedurre allora quale sia il valore della legge all'interno della società ideale costruita da Platone: ci troviamo in pratica, davanti a ciò che più tardi sarà espresso con l'enunciato "*lex valet ut in pluribus*"⁶.

Qual è allora il valore e la natura della giustizia in Platone? Nello Stato perfetto l'esistenza delle quattro virtù cardinali è essenziale; accanto alla *giustizia* devono esistere anche la *sapienza*, la *fortezza*, e la *temperanza*, virtù corrispondenti alle tre classi di cittadini della *Repubblica*. La giustizia oltre ad essere la somma delle virtù dei cittadini e anche il principio stesso sul quale è costruito lo Stato ideale: *ciascuno è chiamato a fare soltanto ciò che per la natura stessa e quindi per la legge è chiamato a fare*⁷. Quando questo principio è rispettato dal singolo e da ogni classe in parte nel modo migliore possibile, si potrà parlare dello Stato ideale⁸.

La crisi del diritto e la risposta di Aristotele

Anche se per un lungo periodo di tempo Aristotele fu discepolo di Platone, non si può dire che la filosofia dei due sia del tutto identica. Anzi, le differenziazioni per quanto riguarda i diversi punti di vista della realtà filosofica fa spesso dei due, veri avversari.

⁵ *Ibidem*, pp. 316-373.

⁶ Il detto è rinomato e inmancabile nell'ambito giuridico: *la legge è uguale per tutti*, oppure in una parafrasi più usuale, *nessuno è al di sopra della legge*.

⁷ Pur lasciando fuori discorso la presenza delle virtù, Platone ha definito il diritto quando ha circoscritto la giustizia come ciò che rende possibile ad un gruppo di uomini, sia pure una banda di briganti o di ladri, di stare insieme e di agire per uno scopo comune: *Repubblica* 351 c.

⁸ F. ADORNO, T. GREGORY, V. VERRA, *Storia della Filosofia con testi e letture critiche*, volume primo, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993, 85-194.

L'uomo è considerato da Aristotele come un essere sociale incapace di vivere da solo. Per sua natura, l'uomo è incline a costruire prima una comunità familiare per la procreazione e il appagamento dei bisogni elementari, e poi di una comunità più ampia: lo Stato. Fra queste due comunità se ne trova un'altra - il villaggio - di cui Aristotele non ne parla molto. La famiglia e il villaggio sono capaci di soddisfare i bisogni della vita in generale, ma per una vita perfetta, vale a dire morale, spirituale, si ha bisogno di un'organizzazione più complessa. Infatti, è lo Stato che garantisce attraverso le sue leggi questa forma di vita.

Il bene dell'individuo e dello stato hanno la medesima natura, perché traggono la loro esistenza dalla virtù. Tuttavia il bene dello Stato è più importante, più immediato, più perfetto e divino, in quanto l'uomo dimostra di non essere capace di vivere in isolamento e che per i propri bisogni necessita di contatti e rapporti con i suoi simili⁹. Lo Stato garantisce attraverso le sue leggi una vita che esclude l'egoismo personale e il soggettivismo, in favore della vita comunitaria che cerca ciò che è oggettivamente buono. Solo lo Stato è auto-sufficiente in quanto assimila le altre strutture imperfette in una soma che è vista come un'unità. Per sua natura l'uomo vive in questa comunità, e la vita comunitaria lo differenzia dagli animali (esseri inferiori) e dagli dèi (esseri superiori).

L'uomo è in ogni caso "animale politico", e non "animale sociale" così come molti aspettavano. Essere cittadino non basta appartenere ad una famiglia o abitare nella Polis, ma significa impiegarsi nell'amministrazione della giustizia, far parte dell'assemblea che legifera e governa la città. Da questo fatto risulta che non tutte le classi facenti parte della Polis sono anche cittadini: coltivatori, artigiani, guerrieri, commercianti, governanti e sacerdoti, trovano tutti posto all'interno della Polis, ma i veri cittadini sono soltanto coloro che si occuperanno della guerra, del governo e del culto. Partendo dal presupposto che l'anima e l'intelletto comandano sul corpo e sull'appetito "per natura", Aristotele giustifica questa partizione a livello sociale. C'è chi comanda e c'è chi obbedisce, ma questo sempre in virtù delle capacità di ognuno. La differenziazione sociale non esiste soltanto a livello di classi (persino la schiavitù come istituzione è considerata *naturale*), ma anche a livello individuale. La convinzione che nel maschio il predominio dell'anima e del l'intelletto è maggiore che nella donna, fa di questo un comandante mentre la donna deve obbedire. Le differenziazioni sociali erano considerate *naturali*, anche se non erano intese secondo la nostra maniera di comprendere le cose.

⁹ Secondo Aristotele lo stato per sua natura è anteriore all'individuo; *Politica*, I, 2, 1253a 18. Si veda *Stato* in Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, edizione Tea, Torino, 1993, 833-836.

Lo Stato ha come finalità la felicità dei cittadini, che può attuarsi secondo diverse forme di *costituzioni*. Aristotele considera che l'autorità sovrana possa realizzarsi in differite forme, e le costituzioni saranno tante quante saranno queste forme. Tre sono le forme di governo: la *monarchia* (da un solo uomo), l'*aristocrazia* (da pochi uomini), e *politìa* (dalla maggior parte degli uomini). Queste tre forme di governo esercitano il potere in vista dell'interesse *comune* e sono necessariamente costituzioni rette, ma accanto a loro distinguiamo anche le loro deviazioni, quando il potere è esercitato nell'interesse *privato*.

L'interesse di Aristotele non è quello di tracciare i tratti principali dello Stato ideale (come Platone) bensì di indicare le modalità e le condizioni con cui si organizza lo Stato nel cercare il bene comune tramite il bene del singolo. Per Aristotele non esiste una forma di governo che vale sulle altre; tutte tre le forme di governo sono *naturali*, ossia buone, perché l'interesse dello Stato mira al bene, al fine ultimo che è *eudaimonia*¹⁰. Si preferisce in ogni modo la *politìa*, quale via di mezzo fra l'oligarchia e la democrazia, dove individui pur non eccellendo nella virtù politica potevano a turno comandare ed essere comandati seguendo la legge. Una legge che non soddisfa i capricci del governante, ma oltrepassa le passioni personali in vista del bene comune dello Stato.

Le funzioni governative, nello Stato ideale (come in Platone), richiedono virtù diverse, quindi la distribuzione di queste funzioni, sono fatte in questa prospettiva. Per evitare che i "veri cittadini" ricordati sopra, (vale a dire coloro che si occupano della guerra, del governo e del culto), affamati dal potere cadano in una forma di governo cattivo, Aristotele propone l'esercizio di queste mansioni in diversi tempi, tenendo conto del fatto che i cittadini possiedono diverse qualità in varie tappe della vita. In tal modo i cittadini saranno prima guerrieri, poi consiglieri e finalmente sacerdoti, completando una sorte di turno sempre ripetibile. Anche l'educazione come compito dello Stato, e impartita in vista dell'obbedienza prima e del comando dopo. L'educazione ha come scopo la formazione dell'uomo buono, e dovrà far in modo che sia compiuto l'ideale stabilito dall'etica quale scienza pratica della virtù: il corpo deve vivere in funzione dell'anima, e le parti inferiori dell'anima in funzione di quella superiore (pura contemplazione). Come per la vita politica, anche l'educazione è riservata soltanto ai "veri cittadini".

¹⁰ La felicità, il fine assoluto, l'*eudaimonia*, come termine rimane indeterminato in quanto non viene né definito né trattato ampiamente, come voleva invece Platone. La felicità è per Aristotele il bene che è voluto per sé stesso e non per altro, dunque, in questa prospettiva, il fine assoluto.

La felicità coincide nello Stato con l'attuazione piena della propria natura e perciò con la virtù. La convivenza umana ha come scopo la stessa vita sociale, alla quale ciascuno è chiamato ad implicarsi secondo le proprie capacità: la realizzazione di se stesso, e in tal modo anche dello Stato. Questa doppia realizzazione avviene tramite due tipi di vita ai quali corrispondono altrettanti tipi di virtù; alla vita *attiva* le virtù *etiche*, e alla vita *contemplativa* le virtù *dianoetiche*. Diversamente da come voleva il suo maestro Platone (e qui abbiamo un altro punto di vista diverso fra i due), le virtù etiche non possono essere insegnate in quanto non si collocano nell'ambito intellettuale. Aristotele considera la *giustizia*, come somma delle virtù etiche, virtù che non viene semplicemente considerata e enumerata come le altre virtù etiche, ma viene a indicare la realizzazione dei rapporti interpersonali all'interno dello Stato: la giustizia non rappresenta semplicemente la misura interiore che il cittadino deve realizzare in se stesso, ma anche la misura che deve realizzare un ordinato equilibrio politico. Ed è proprio per questo fatto che Aristotele considera la giustizia la *virtù perfetta*.

Fra i membri della comunità non vi è uguaglianza. Aristotele distingue fra "strumenti animati", gli schiavi, che sono individui incapaci di regolarsi da se, è "l'élite" degli uomini liberi che possono governare avendo l'uso della ragione. Lo Stato ha il compito di curare che queste disuguaglianze siano rispettate, perciò la giustizia universale, e distinta in giustizia *distributiva* (ad ognuno ciò che li spetta per onore e meriti sociali), e *correttiva* (che viene a correggere gli squilibri che si possono verificare nei rapporti fra gli uomini). Nella sua complessità la giustizia non è altro che la definizione di un complesso di leggi che ordina, distribuendo e correggendo, una determinata società. C'è però una novità: per le leggi universali che non si adattano al singolo caso concreto, creando così conflitti, Aristotele introduce un nuovo tipo di giustizia che è considerata superiore: *l'equitas*¹¹.

¹¹ L'appello alla giustizia in quanto diretto a correggere la legge in cui la giustizia si esprime. questo è il concetto classico dell'equità quale fu chiarito da Aristotele e riconosciuto dai giuristi romani. Dice Aristotele "La natura stessa dell'equità è la rettificazione della legge là dove si rivela insufficiente per il suo carattere universale,, (*Et. Nic.*, V, 14, 1137 b 26). La legge ha necessariamente carattere generale perciò si rivela talvolta d'imperfetta o difficile applicazione in casi particolari. In tali casi l'equità interviene a giudicare, non in base alla legge, ma in base a quella giustizia che la legge stessa è diretta a realizzare. Pertanto, nota Aristotele, il giusto e l'equo sono la stessa cosa; l'equo è superiore, non al giusto in sé, ma al giusto formulato in una legge che in ragione della sua universalità, è soggetta all'errore. Cf. *Equità* in Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, edizione Tea, Torino, 1993, 310.

Conclusione

Lo Stato è visto nei due filosofi, come il fine verso cui tende tutto lo sviluppo della realtà umana, ciò in cui si realizzano tutti i perfezionamenti morali. Le leggi trovano in questo Stato un posto ben diverso da quello che i sofisti attribuivano alle medesime. L'esistenza delle leggi è vista come la garanzia di un ordinamento sociale dove tutti ricevono ciò che per natura li spetta. Ciò che è legale, è allo stesso tempo anche giusto, ed in questa prospettiva s'intende l'esistenza dello Stato che è l'attuazione della giustizia a livello sociale.

Abbiamo detto prima che fra i due filosofi ci sono molti punti di vista che coincidono, ma ci sono pure delle differenziazioni. Nella definizione dello Stato, Aristotele non condivide l'idea utopistica della *Repubblica* di Platone, con la critica rivolta alla soppressione della famiglia e della proprietà privata. Il distacco dell'allievo dal suo maestro, avviene gradualmente, con l'assimilazione di nuove conoscenze da parte di Aristotele. All'idealismo e la metafisica di Platone, si contrappone la preoccupazione di Aristotele di osservare i fatti. Il quadro che si trova nelle stanze Vaticane, "La scuola di Atene", di Raffaello, mette bene in vista la differenziazione fra i due: Platone con al mano alzata vuole indicare l'ideale, la trascendenza, mentre Aristotele punta la mano verso il mondo sensibile nel tipico atteggiamento di "salvare i fenomeni".

Viitorul religiei în siajul dialecticii sacrului din perspectiva unei antropologii integrale

Alexandru Buzalic¹

Resumé. *Le futur de la religion dans le sillage de la dialectique du sacré dans la perspective d'une anthropologie intégrale.* La dialectique du sacré est un processus continu, qui se déroule aujourd'hui encore dans la spiritualité humaine. L'homme moderne est en train de s'effondrer dans la sécularisation et l'athéisme, sans trouver de sens à la vie, alors « qu'un salut » peut arriver uniquement par la redécouverte des valeurs pérennes du sacré. Selon Eliade c'est un fait qui va ré-humaniser l'existence de l'homme: l'homme va redevenir *homo religiosus*. La redécouverte du sacré mène vers la redécouverte de la Vérité, Dieu entrant de nouveau dans un monde où les hommes seront les créateurs de *culture véritable*. La recherche du sens, trouver une réponse face au mystère, la possibilité d'une vie humaine dans la plénitude des potentialités de l'être humain et vivre une vie historique dans la dimension d'une Histoire digne des attentes les plus intimes de l'homme, c'est le retour vers Dieu.

Mots clé: *anthropologie intégrale, civilisation, dialectique du sacré, homo religiosus, redécouverte du sacré, religion, société post-séculière.*

Introducere

Conceptul de antropologie integrală a fost propus gândirii teologice contemporane de către papa Ioan Paul al II-lea. Suveranul pontif afirma că filosofia religiei în dezvoltarea lui Mircea Eliade (1907-1986) sau a lui Marian Jaworski,² sunt importante în dialogul contemporan teologie - științe pozitive prin maniera de a trata omul. Concepția antropologică axată pe definiția omul

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.

² Marian JAWORSKI, născut la 21 august 1926, Cardinal și Arhiepiscop de rit latin de L'viv, fost secretar al Consiliului științific al episcopilor polonezi și consilier al Departamentului Teologic Pontifical din Cracovia.

= *homo religiosus* conduce, volens-nolens, spre interogări metafizice prin reîntoarcerea spre ontologic.³

O antropologie integrală se caracterizează prin aprofundarea tuturor dimensiunilor specifice ființării umane și mai ales a omului ca persoană, de la aspectele personal-individuale și sociale, trecând prin aspectele legate de ființarea naturală, până la aspectele culturale și spirituale ale omenirii. În opoziție față de antropologiile reduționiste contemporane de tip etnologic, medical sau cultural, antropologia integrală aprofundează, printr-o analiză multiaxială, toate aspectele legate de ființa și fenomenul uman, de la aspectele ontologico-constitutive până la complexa fenomenologie care reflectă existența umană în istorie. Și inevitabil acest tip de abordare antropologică interferează cu teologia, ajungându-se la religie, la conceptul de Dumnezeu și la o "teologie naturală" prin cunoașterea sacralului, a conținutului transcendent al religiei și a lui Dumnezeu, pornind de la experiența mundană.

Antropologia eliadiană dobândește astăzi noi deschideri prin compararea studiilor de paleontologie și paleogenetică cu izvoarele arheologice și noile abordări ale studiului comparat al religiilor și mitologiilor lumii. Omul devine om, în adevăratul sens al cuvântului, numai atunci când se manifestă în mod plenar prin capacitățile sale de a percepe sacralul. Gândirea simbolică și abilitatea de a făuri unelte aflate pe o scară cronologică, odată cu *homo habilis*, rudimente ale unui comportament social complex și a unui psihism cvasi-uman îl întâlnim la *hominide* cu atât mai mult cu cât ne aflăm mai aproape de apariția lui *Homo sapiens sapiens*, însă numai după ce fenomenul uman irupe în istorie și omul se manifestă ca *Homo religiosus* putem vorbi despre o cultură umană.

La ora actuală, viziunea evolutivă despre ontogeneza lumii vii și mai ales a omului este mai mult decât evidentă. Papa Ioan Paul al II-lea, adresându-se Academiei Pontificale de Știință, afirma că

„evoluția e mai mult decât o ipoteză. Însă în loc să vorbim despre teoria evoluției, se cuvine să vorbim despre teoriile despre evoluție. Acest pluralism ține pe de-o parte de diversitatea explicațiilor care ne-au fost propuse referitor la evoluție, iar pe de altă parte de diferitele filosofii care se referă la aceasta.”⁴

Datele pozitive referitoare la procesul antropogenezei nu pot să vină în contradicție cu teologia. Chiar dacă Revelația biblică are o altă finalitate decât

³ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Să trecem pragul speranței*, Humanitas, 1995, p.13.

⁴ Ioan Paul al II-lea, *Scrisoare către Academia Pontificală de Științe*, 22 octombrie 1996.

cea strict cognitivă fiind destinată credinței, aceasta este expresia unicului Adevăr și nu poate intra în contradicție cu nici o afirmație științifică care corespunde realității. Omul ca *Homo religiosus* este indisolubil legat de perceperea sacralului, de religie, de aceea viața spirituală va însoții omenirea în periplul ei istoric.

Mircea Eliade ne propune perspectiva unei dialectici a sacralului în care desacralizarea culturii și secularizarea pregătesc redescoperirea sacralului. La ora actuală, majoritatea sociologilor și antropologilor culturii sunt de acord că actualmente ne aflăm într-o epocă post-laică, a post-secularizării, când rolul spiritualității în viața omului devine din ce în ce mai important, chiar dacă într-un context nou. Dialectica sacralului și antropologia lui *Homo religiosus* ca bază a unei antropologii integrale ne oferă o prognoză despre viitorul religiei atât în epoca tranziției culturale între Epoca Modernă și Epoca viitoare, care se prefigurează prin globalizare, cât mai ales ne oferă scenariul *redescoperirii sacralului* la capătul unui ciclu evolutiv îndelungat, care a început în preistorie și se va sfârși printr-o schimbare de paradigmă ce va influența radical civilizația umană.

1. Dialectica sacralului

Dialectica sacralului este propusă de Mircea Eliade ca parte componentă a viziunii sale antropologice. Omul este *Homo religiosus* în esența sa, având o formă specifică de a percepe realitatea lumii prin capacitatea de percepere a sacralului. Religia este, în definiția lui Eliade, perceperea sacralului și manifestarea conștientă a individului în lume conform dualismului sacru-profan. Însăși momentul antropogenezei este legat de perceperea sacralului, de descoperirea unui reper sacru, transcendent și tras-istoric care să ne ofere un sens curgerii imperturbabile a timpului și a fluxului permanent al schimbărilor-transformărilor și ciclul aparițiilor-disparițiilor (de la fenomenele astronomice până la apariția și stingerea vieții umane); nu capacitatea psihică de a percepe simetria, de a construi unelte de piatră și de abstractizare fizică a hominizilor reprezintă factorul decisiv al antropogenezei (chiar dacă omul este și *Homo symbolicus*), ci perceperea sacralului și relaționarea individului cu realitățile unei lumi transcendente care spiritualizează lumea omului, din acel moment devenind *Homo religiosus* sau, după cum exprimă Eliade în concepția sa antropologică, după acest salt calitativ apare omul plinar care începe să se manifeste în istorie și se va manifesta conform acestei particularități ontologice care îi permite să perceapă sacralul.

Capacitatea omului de a percepe sacralul i-a permis accesul spre o "lume de dincolo", superioară și transcendentă, care totuși se manifestă în lumea imanentă. De la nivelul primar, universal al religiozității - care ne oferă un rezervor simbolic și un imaginar arhetipal comun întregii umanități - ajungem treptat la conturarea mai multor spații geo-culturale în interiorul cărora se vor cristaliza nucleeele principalelor tipuri de religii ale lumii, care și-au început propria lor evoluție istorică ajungându-se la religiile actuale ale lumii. Este și scenariul unității ontogenetice a omenirii sugerat de cercetările din domeniul paleogeneticii prin ipoteza *Out of Africa*⁵ aplicată în domeniul istoriei religiilor și analizei miturilor : difuziunea miturilor fondatoare și a elementelor specifice unor sisteme etico-religioase urmează principalele căi migratorii pe care omenirea s-a răspândit pe întregul Pământ, ajungând pe toate continentele.⁶ Este și scenariul revelat de Biblie prin "Turnul Babel" (Facerea 11) în legătură cu istoria străveche a omenirii, umanitatea nefiind un monolit, ci un pluralism lingvistic, etnic, cultural și religios în unicul plan al Providenței divine.⁷

O teză interesantă este propusă de profesorul Michael Wietzel de la Universitatea Harvard în cartea sa *The Origins of the World's Mythologies* (2012), care identifică două categorii de mituri care au difuzat spre toate continentele din două mari centre geo-culturale numite simbolic *Laurasia* și *Gondwana*, după marile suprafețe ale uscatului care au existat de-a lungul istoriei geologice a scindărilor succesive și a derivei continentelor. Miturile "codifică" printr-o terminologie accesibilă limbajului cultural al unui timp istoric principalele mesaje ale sacralului, ceea ce ar putea fi numit conținutul universal al revelației "naturale" a sacralului.

Din punct de vedere teologic putem concluda că există o "religiozitate naturală" manifestă în istoria străveche a omenirii și "camuflată" în celelalte religii sub ceea ce numește Eliade o percepere a sacralului, la care se adaugă intervenția concretă a lui Dumnezeu în istorie prin Revelația codificată istoric în cărțile Sfintei Scripturi și prin "momentul" Isus Hristos care plinește această Revelație oferind omenirii accesul spre mântuire.⁸

⁵ Cf. Michael D. PETRAGLIA, Michael HASLAM, Dorian Q. FULLER, Nicole BOIVIN, Chris CLARKSON, *Out of Africa: new hypotheses and evidence for the dispersal of Homo sapiens along the Indian Ocean rim*, *Annals of Human Biology*, May – June 2010; 37(3): 288 – 311.

⁶ Cf. Michael WIETZEL, *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford University Press, 2012, pp. 3-10.

⁷ Cf. CBC nn. 56-58.

⁸ *Ibidem*, nn. 65-67.

După Eliade, sacrul se supune unei evoluții dialectice care trece prin mai multe etape. Inițial, sacrul este perceput cu ușurință în manifestările sale în realitatea imanentă. Această manifestare este evidentă, omul face diferența dintre sacru și profan, transmite "conținutul" acategorial al mesajului acestei revelații (numite de Eliade "hierofanie") pe cale orală și inițiatică, această transmisie dând naștere miturilor. Această transmisie este deopotrivă un act creator, deoarece este o preluare "vie", "trăită", a conținutului devoalat de semnul vizibil prin care se manifestă sacrul, după regulile "logicii simbolice". Este o transmitere a mesajului transmis de imaginea arhetipală mai presus de "cuvinte", altfel decât transmiterea unui limbaj categorial, se bazează pe ceea ce este vizibil, perceptibil, explicit și în același timp misterios: "actul dialectic rămâne același: manifestarea sacrului prin intermediul a ceva diferit de el însuși. Apare în obiecte, mituri sau simboluri, însă niciodată în întregime și într-o manieră imediată și în totalitatea sa".⁹

Sacrul este o manifestare a unei alte Realități, fiind acel "ceva" ce se poate comunica dintr-o *Realitate ultimă* transcendentă. În consecință obiectul sacru nu se confundă cu "sacrul în sine" și nici sacrul nu se poate confunda cu izvorul sacralității, însă este un semn sacramental al unei *Realități ultime* transcendente, absolute, izvorul ființării și sfințeniei. Evident, în gândirea teologiei creștine această Realitate este Dumnezeu.

În virtutea evoluției sale dialectice, sacrul se supune nu numai manifestării în profan, ci și unui proces permanent de camuflare în profan care face ca manifestarea permanentă în lume să fie din ce în ce mai greu recognoscibilă.¹⁰ Tema camuflajului sacrului în profan o întâlnim atât în opera științifică cât și în opera filosofică a lui Eliade, în memorialistica sa devenind o temă aproape obsesională. Eliade are "convingerea" că cele mai mari mistere, cele mai profunde revelații sunt camuflate în evenimentele cele mai banale.¹¹ Acest camuflaj ajunge până la *coincidentia oppositorum*.

În virtutea aceleiași dialectici, ocultării semnificațiilor profunde ale simbolurilor arhetipale codificate în sistemele etico-religioase (un adevărat camuflaj al sacrului în profan) îi urmează "redescoperirea sacrului". După pierderea sensurilor revelate de sacru, după debusolarea culturii prin "extragerea" ideologică a sacrului din viața cotidiană și a relativizării valorilor

⁹ Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1989, p. 35.

¹⁰ Cf. Wilhelm DANCĂ, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Ars Longa, Iași, 1998, p.216.

¹¹ Cf. Mircea ELIADE, *Fragments d'un journal II (1970-1978)*, p. 222. 515.

universal valabile, prin parcelarea cunoașterii și rejectarea (ca proces psihic-psihologic) filosofiei și teologiei din epistemologia științelor pozitive, prin încercarea de reducere a vieții spirituale doar la sfera vieții private și a încercărilor de fundamentare a unei solidarități inter-umane în afara unui reper trans-istoric și transcendental (în sensul tomist al transcendențialilor), omul societăților moderne și puternic tehnologizate s-a trezit bombardat de informații care au nevoie de o interpretare și mai ales de un "sens". Metaștiințele, ca științe de ordin II, și interpretările cosmologice și antropologice contemporane tind să devină "mitologii moderne" care doresc să "omologheze" imaginea începuturilor lumii sau preistoria umanității într-un limbaj cultural impregnat de rezultatele științelor pozitive. Însă și așa se simte nevoia unor repere sacre și a unei autorități unanim acceptate, de aceea astrofizicienii și antropologii ne vorbesc azi - mai în glumă, mai în serios - despre Creație, particula lui Dumnezeu, Adam genetic, Eva mitocondrială etc. După ce filosofii reducționiste, nihiliste și ateiste au căutat reducerea lui Dumnezeu la un simplu termen supus judecăților adevărului logic sau al propozițiilor logicii functorilor, la o iluzie a psihismului uman sau ne-au propus teologia "morții lui Dumnezeu", așa numitul modernism cultural s-a trezit în fața unor reacții paradoxale: societățile tradiționale și-au radicalizat mecanismele de apărare în fața ideologiilor ateiste sau a indiferentismului promovat de modul de viață modern, societățile țărilor tehnologizate și-au căutat alte mecanisme de satisfacere a sferei religiozității.

Omul contemporan este încă în trăsăturile renașterii care va aduce cu sine "redescoperirea sacralului", redescoperirea sensului sacru al tuturor lucrurilor prin transparența chipului acestei lumi. Printr-o dialectică a sacralului aplicabilă tuturor religiilor și sistemelor etico-religioase¹² precum și a superstițiilor și fenomenelor pseudo-religioase din lumea contemporană, omul - în esența sa *Homo religiosus* - îl va descoperi în cele din urmă pe Dumnezeu: "Absolutul nu poate fi extirpat, ci doar degradat".¹³ Recunoașterea manifestării sacralului în profan este o consecință a unei experiențe directe, a unui "contact" inițiat cu lumea spirituală care șterge contrariile.¹⁴

Însă oricând, în istorie se manifestă sacralul, simultan, ceva se camuflează, înțelegerea unei revelații nu este niciodată completă și imediată, ci este un

¹² Cf. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p.38.

¹³ Mircea ELIADE, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Anthologie*, Eikon, Cluj-Napoca, 2008, p.228.

¹⁴ Cf. Mircea ELIADE, *Oceanografie*, Humanitas, București, 2003, p. 70.

proces istoric îndelungat care trece prin mai multe etape. Este un proces continuu și peren. În acest proces dialectic religia, ca percepere a sacrului printr-o formă "naturală" de actualizare a religiozității dar și a creștinismului, ca religie a mântuirii, universală și revelată, rămâne cea mai importantă componentă a spiritualității umane.

2. Despre religie și religiozitate

Religiozitatea contemporană este direct marcată de tendințele culturale și de accelerarea istoriei care devine din ce în ce mai perceptibilă începând cu a doua jumătate a secolului XX. Conceptul de accelerare a istoriei era definit conceptual, pentru prima oară, de Gaston Berger (1896-1960) în jurul anului 1950.¹⁵ Berger constata că fenomenele se desfășoară din ce în ce mai rapid și au un impact din ce în ce mai mare asupra vieții omului. Și în timpul vieții lui încă nu apucase să vadă comercializarea PC-ului, apariția internetului, a rețelilor de socializare, apogeul societății de consum, crizele economico-financiare etc.

La ora actuală, în 10-20 ani de viață un om este martorul evoluției tehnologice observabilă cel mai bine prin telefonie și comunicații, a câtorva conflicte de mai mare sau mai mică anvergură, călătorește pe distanțe imense, informațiile și mijloacele de transport transformând Terra într-o lume familiară, accesibilă tuturor. Economia, pe calea mondializării și a extinderii piețelor de desfacere, transformă și societățile cele mai tradiționale și reticente față de tehnologiile și modul de viață specific lumii "moderne", astfel încât, de exemplu, întâlnim sticle de "Cola" în *fast food* - urile din orașele Statelor Unite sau ale Europei precum și în cătunele izolate din munți, în corturile beduinilor sau în pădurile ecuatoriale... Reclamele contribuie la asumarea unui anume tip de comportament alimentar, vestimentar, utilitar etc. prin lansarea de mode care sunt preluate cu ușurință prin mimetism, din exterior, schimbându-se frecvent "interfața" societății. În ciuda schimbărilor "de suprafață" frecvente, societatea își asumă selectiv "profundimea" elementelor culturale generând forme hibride care reflectă atât sursa de iradiere a modele respective, cât și substratul autohton în care aceasta se implementează (să nu uităm că și valori universale acceptate, cum ar fi "democrația", ajung să fie "originale" în sincretismele culturilor locale). Însă în acest proces imaginile și simbolurile au

¹⁵ Cf. Gaston BERGER, « L'accélération de l'histoire et ses conséquences » în: Gaston Berger, Jacques de Bourbon-busset, Pierre Massé, *De la prospective : Textes fondamentaux de la prospective française 1955-1966*, L'Harmattan, 2008.

o putere de impact mai mare decât ideile. Am putea spune că la ora actuală, cu cât ideile sunt mai profunde și mai elevate pe o scară axiologică, cu atât puterea de atracție și numărul celor care le percep este mai mic. Pentru o comunicare a valorilor, astăzi mai mult ca oricând este nevoie de imagine simbolică, de un complex de stimuli externi cu impact asupra individului care să codifice într-un limbaj arhetipal un conținut categorial. Omul contemporan este mai deschis spre mesajul iconic decât spre limbajul discursiv. Vom reveni ulterior asupra importanței imaginilor arhetipale asupra religiozității.

Multitudinea evenimentelor și informațiilor depășesc capacitatea individului de a procesa eficient datele, accelerarea istoriei aducând cu sine un val de cunoștințe foarte larg, pluridisciplinar însă superficial, omul având din ce în ce mai puțin timp pentru aprofundarea unui singur domeniu și cu atât mai puțin pentru o experiență spirituală autentică. Bombardarea cu informații care depășesc limita de percepție conștientă induce stări de stres, dezorientare și, ca mecanism de apărare, fie omiterea voluntară a informațiilor din anumite domenii (acceptate printr-un simplu și necritic "aș este") fie o reacție apatică față de tot ceea ce vine din afara sferei intereselor proprii și a experienței imediate. Acest lucru își pune amprenta în primul rând asupra religiozității individului și asupra manifestării religiei în societate.

În absența unui fundament doctrinar solid asumat, religiile tradiționale sunt, fie practicate doar sub aspect ritualic, în virtutea cutumelor, fie sunt înlocuite prin surrogate care caută să satisfacă sfera psihică a religiozității.

Rejectarea instituțiilor care reprezintă religia în societate, respectiv a Bisericii, nu conduce spre dispariția religiei - intim legată de ființarea umană - ci spre dezintegrarea unității și spre fragmentarea sectară în funcție de un anume tip de implicare în săvârșirea cultului religios. Există o critică internă din interiorul Bisericii, benefică și necesară procesului de modernizare atâta timp cât nu generează tendințe schismatice, precum și o critică externă ca rezultat al interacțiunilor între actorii societății civile și membri activi din Biserică sau din contestarea ideologică a adepților secularismului politic și anticlericalismului de orice nuanță. În ceea ce privește religiozitatea, creștinii Bisericii istorice, de exemplu, dar acest lucru este valabil și pentru celelalte religii, fie adoptă postura individului care îl caută singur pe Dumnezeu, fie optează pentru comunitate, pentru ceea ce este "împreună" în cult, așa cum poate adopta postura celui ce "ascultă" și are nevoie de călăuzire spirituală sau a celui care vrea să "proclame", să se implice, să fie auzit și să partajeze experiența trăirii proprii. Unii vor fi deschiși spre ceea ce învață Biserica în virtutea tradiției ei milenare, alții vor minimaliza importanța înțelegerii doctrinei și se vor dedica aspectului irațional, al "trăirii" religiei. Credința

manifestată de individul matur, echilibrat și bine integrat în lume este întotdeauna cuprinsă între *fides* și,¹⁶ orice extremă fiind în egală măsură greșită.

Altfel se actualizează religiozitatea nepracticanților sau a celor ce se declară ateï. Ateismul este o negare a existenței lui Dumnezeu sau a divinului, care dispare astfel din sfera psihicului uman responsabilă de actualizarea religiozității. Problema constă în ce anume va lua locul lui Dumnezeu în psihicul uman și cu ce implicații. Identificăm patru tipuri de ateism care se regăsește în gândirea contemporană.¹⁷

Ateismul științific este radical, pur, implică apariția unei suprastructuri intelectuale, a unei argumentări filosofice. Materialismul consideră că unica realitate este materia, iar spiritul așa cum apare în concepția filosofiei clasice sau în religie, nu există, deci, în consecință nici Dumnezeu. Materia capătă astfel atributele absolutului: unică, veșnică, neschimbabilă (imuabilitatea), supusă însă evoluției istorice și dialectice în sensul perfecționării. Adeptul acestui tip de ateism se implică în dialog cu cei care se declară credincioși în măsura în care întâlnesc un interlocutor capabil de a-i prezenta argumente raționale, într-un sistem coerent care exprimă esența afirmațiilor cosmologice, antropologice, etice, ale doctrinei.

Ateismul emoțional est însoțit de o serie de tulburări din sfera emoțională, este irațional, putându-se manifesta în mod fanatic. În realitate, este doar o neînțelegere generală și nu are nici o argumentare. Este mai mult dorința nevrotică ca Dumnezeu să nu existe, decât un ateism real.

Ateismul ca rezultat al imaturității religioase este un ateism verbal și formal fără argumentare interioară și nici nu se poate vorbi despre certitudinea inexistenței lui Dumnezeu.¹⁸ Este un ateism caracteristic gândirii infantile.

Ateismul aparent este cel mai întâlnit în ziua de azi. Este în fapt o fugă de responsabilitate mai ales pentru că recunoașterea existenței lui Dumnezeu îl implică pe om și îl obligă să adopte o anume atitudine exterioară. Apare mai mult din comoditate decât din convingere, o negare a lui Dumnezeu pentru a trăi pe bunul plac. Omul, *homo religiosus*, nu se poate manifesta în afara sacrului, într-un anume sens nu există nici o ființă umană care să nu recunoască existența lui Dumnezeu sau a unei realități transcendente, superioare, ca forță creatoare sau instanță morală trans-umană și trans-istorică.

¹⁶ Ioan Paul II, Enciclica *Fides et ratio*, 14 septembrie 1998.

¹⁷ Cf. *Psihologia Religiei*, Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 37-42.

¹⁸ Despre mecanismul psihologic al formării unui ateism de acest tip cf. Melanie Klein, *Iubire, vinovăție, reparație - și alte lucrări: 1921-1945*, Editura Siegmund Freud, Cluj - Napoca 1994, pp.4-6.

Nepracticanții, în schimb, caută o cale de mijloc, o eschivare de la atitudinea religioasă, reducând sfera credinței la o acceptare pasivă a adevărului revelat și la un comportament etico-moral moderat și, de multe ori, argumentat de propriile convingeri prin care se caută o dezvinovățire care să reducă sentimentul de culpabilitate în cazul greșelilor de orice fel.

Spre sfârșitul secolului trecut și la întretăierea secolelor XX-XXI religiozitatea Europei era încă marcată de căutarea unui sens religios specific existenței umane. Prin pierderea încrederii într-o doctrină care oferă o concepție despre lume, o imagine antropologică integrală și, cel mai important lucru, o eshatologie care să integreze ființarea umană în eternitate, omul societăților secularizate și desacralizate se îndreaptă spre artificii prin care existența lor să dobândească aparența unei relaționări cu o instanță superioară, "cosmică", trans-istorică și trans-umană. Aderarea la doctrine sincretice cu preluarea de idei din sistemele etico-religioase Orientale, marele "succes" al astrologiei și a horoscoapelor într-o epocă în care este unanim acceptat că fundamentarea acestora este total neștiințifică, cramponarea înconștientă asupra ideii de reîncarnare ca dorință de a-și continua existența în "această" lume, demonstrează că omul caută măcar o determinare cosmică și o legătură cu "forțele" impersonale ale Universului ca un sentiment de siguranță în fața morții și un fel de transcendență care veghează asupra destinului propriu și al umanității.¹⁹ Eliade surprinde în mod genial esența

"funcției parareligioase a astrologiei; și totuși - ne spune Eliade - descoperirea faptului că viața ta este legată de fenomene astrale conferă un sens nou existenței. Nu mai ești doar individul anonim descris de Heidegger și Sartre, un străin aruncat într-o lume absurdă și lipsită de sens, condamnat să fii liber, cum spunea Sartre, având o libertate limitată la situația ta și condiționată de momentul tău istoric. Dimpotrivă, horoscopul îți dezvăluie o nouă demnitate: arată cât de intim ești legat de întregul univers. E adevărat că viața ta este determinată de mișcările astrelor, dar cel puțin acest factor determinant are o măreție unică. Deși, în ultimă analiză, ești o păpușă trasă de sfori și fire invizibile, faci totuși parte din lumea divină. În plus, această determinare cosmică a existenței tale constituie un mister : Înseamnă că universul se mișcă după un plan prestabilit ; că viața omului și istoria însăși urmează un model și Înaintează progresiv spre un scop. Acest scop ultim este secret sau depășește înțelegerea umană ; dar cel puțin oferă semnificație unui cosmos considerat de cei mai mulți oameni de știință rezultatul hazardului orb, și dă sens existenței omului declarate de Sartre a fi "de trop". Această dimensiune

¹⁹ Pentru problema religiozității și fenomenologia pseudo-religiilor cf. Mircea ELIADE, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, Humanitas, 1997.

parareligioasă a astrologiei este considerată chiar superioară religiilor existente, pentru că nu conține nici una din problemele teologice grele: existența unui Dumnezeu personal sau transpersonal, enigma Creației, originea răului și altele. Urmărind instrucțiunile horoscopului, te simți în armonie cu universul și nu trebuie să-ți bați capul cu probleme grele, tragice sau insolubile. În același timp, admitiți, conștient sau inconștient, că te afli în fața unei drame cosmice grandioase, deși incompreensibile, și că ești o parte din ea..."²⁰

Religiozitatea societății contemporane ne pune în fața unei alte realități: suntem într-o epocă post-seculară, în ciuda premonițiilor pesimiste omul se află din nou în căutarea lui Dumnezeu, doar că acest *quaerere Deum* se realizează într-un alt context istorico-cultural.

3. Religie și Biserică în epoca post-seculară

Eliade prevedea o disoluție totală, o desacralizare a societății dusă la extrem și o destrămare similară viziunii religiilor cosmice despre sfârșitul unui ciclu: an astronomic, epocă etc. După o auto-distrugere și destrămare totală, ca o ardere cathartică, omenirea urma să renască asemenea pasării Phoenix din propria-i cenușă și să ajungă, în virtutea unei *coincidentia oppositorum*, la "redescoperirea sacrului" pentru un nou ciclu de dezvoltare dialectică. Ultimele decenii s-au caracterizat prin crize: politice și militare, economico-financiare, terorism etc. În plan religios omenirea a dus la paroxism tendințe milenariste prevăzând scenarii apocaliptice ale "sfârșitului" în anii 2000, 2012 etc. Un fenomen sociologic de necontestat, neomilenarismul ne demonstrează încă odată, dacă mai era nevoie, că ne află la sfârșitul unei "lumi" și în pragul recristalizării unei "lumi noi". Nu se poate face scenariul unei prăbușiri catastrofice și al unui nou început, cu un moment de ruptură bine marcat în istorie. Însă este cert că procesul trecerii de la o Epocă culturală la alta se va face treptat, quasi-inobservabil, după o perioadă "obscură" apele se vor limpezi și omenirea își va da seama că "trăiește" într-o nouă Epocă. Starea de tranziție culturală, în care ne aflăm, este numită tot mai des prin prefixul "post-", după cum scria Roger Monjo vorbim despre societatea contemporană ca o societate post-modernă, post-industrială, post-salarială, post-națională, post-colonială și, mai nou, post-seculară.²¹

²⁰ *ibidem* pp. 81-82.

²¹ Cf. Roger MONJO, « Laïcité et société post-séculière », *Tréma* [En ligne], 37 | 2012, mis en ligne le 01 avril 2014, Consulté le 04 novembre 2014. URL : <http://trema.revues.org/2710> ; DOI : 10.4000/trema.2710

Pornind de la poziția sociologului și filosofului german Jürgen Habermas, cel care a introdus în dezbateră contemporană noțiunea de "societate post-seculară", rezultă că poziția religiei în lumea de mâine, chiar dacă devine din ce în ce mai pregnantă, va fi în continuarea proceselor culturale din perioada secularizării. Altfel spus, pentru a fi "post-seculară" o societate trebuie să fi fost mai înainte o "societate seculară".²² În acest context, Bisericele, sau structurile sociale prin care se manifestă o religie oarecare, prin care religia respectivă devine un partener de dialog cu statul și instituțiile care îl fac funcțional în societate, sunt obligate să treacă printr-un proces firesc de modernizare și de actualizare a aspectelor instituțional-sociale, comunicare-evangelizare, pastorele etc. În același timp statul este obligat să accepte prezența religiei în viața societății nu numai în virtutea "garantării" abstracte a dreptului la o convingere etică sau religioasă, ci în funcție de o reală deschidere față de indivizii real existenți în societate, cu propria lor "trăire religioasă" influențată de conținutul doctrinei respective. Conștiința omului ca individ, motivația de a acționa responsabil, relaționarea cu "celălalt", sunt direct influențate de concepția despre lume adoptată, aceasta cuprinzând atât elementele lumii imediat perceptibile, a adevărilor acceptate la un moment dat de omenire cât, mai ales, reperele transcendente care dau sens principalelor întrebări existențiale și mai ales oferă un răspuns eshatologic. În acest sens religia este cel mai important element constitutiv al construirii unei concepții despre lume, în cazul adoptării unei concepții despre lume non-religioasă omul fiind obligat să acorde trăsături transcendente elementelor lumii empirice sau să accepte "imperative categorice" care să argumenteze etic deciziile luate. Omul - *homo religiosus* rămâne actorul principal și în cele mai secularizate societăți, chiar dacă la nivel conceptual și în virtutea dialecticii sacrului individul este indus în eroare de camuflarea sacrului în profan.

Așadar, religia sub forma instituționalizată a Bisericii sau a formelor de organizare socială a unui cult religios, nu numai că subzistă de-a lungul istoriei omenirii, ci va ocupa un rol din ce în ce mai mare în structurarea chipului lumii de mâine. La fel și religiozitatea omului societății viitoare: *homo religiosus* se va manifesta ca atare cu mândrie, relația cu o *Realitate Ultimă*, transcendentă care canalizează eforturile în sens transpersonal (în definiția lui Abraham Maslow), va fi asumată și exercitată în firescul unei lumi care acceptă libertatea de a gândi și recunoaște fiecăruia dreptul de a-și asuma o convingere

²² *Ibidem*.

religioasă; de asemenea, ateismul militant și postura agnostică nu vor mai fi promovate în virtutea unei imagini "la modă" și prin ducerea în derizoriu a tot ceea ce este religios. Religia este cu atât mai necesară în situația în care științele pozitive - prin parcelarea cunoașterii - au nevoie de o știință de ordin II care să interpreteze rezultatele științifice la un moment dat și să le introducă într-un sistem interpretativ unitar, coerent, mai ales că numai lumina naturală a credinței - specifică lui *homo religiosus* - poate înțelege acel :

"ceva care s-a pierdut în alte părți și pe care nu o poate restitui nici cunoașterea profesională a experților: mă refer aici la posibilitatea de exprimare și la sensibilități suficient de diferențiate pentru a percepe viețile deviate, patologiile sociale, eșecul proiectelor trăite individual, mizeriile datorate condițiilor de viață desfigurate".²³

Acest demers interpretativ tinde să fie cel important element în construirea unui *Weltanschauung* care permite omului, ca individ, să-și integreze la nivel cognitiv "toate" realitățile lumii materiale și spirituale și să trăiască în armonie cu această lume.

4. Prognoză privind viitorul religiei

Care va fi locul religiei în viitor ? Ținând cont de toate prognosticurile, de ceea ce se poate afirma cu certitudine printr-o prognoză asupra evoluției societății post-seculare, se conturează o imagine despre viitorul apropiat sau mai îndepărtat al religiei și despre evoluția culturală a omenirii.

Secularizarea și desacralizarea societății de tranziție: În virtutea dialecticii sacrului, disoluția religiosului într-o societate lipsită total de Dumnezeu nu se desfășoară după scenariul apocaliptic prezis de Eliade după preluarea *ad litteram* a scenariilor eshatologice religioase. Orice sfârșit de ciclu este văzut ca o extincție a unui mod de viață, este însoțit de convulsii sociale, de rătăcirii și abuzuri, de promovarea unei anomii de tip orgiastic care să mistuie, dacă se poate într-un mod ireversibil, toate urmele valorilor care normează la nivel comportamental și legisferează în plan social o civilizație. În realitate, această tranziție - chiar dacă în esență se petrece după scenariul apocalipselor - se desfășoară în firescul convulsiilor crizelor civilizaționale. În acest context "moartea" și "renașterea" sunt simbolice, însă exprimă în mod esențial procesele tranzițiilor culturale. După ce participa la o sărbătoare orgiastică, a doua

²³ Joseph RATZINGER, Jürgen HABERMAS, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, Editura „Biblioteca Apostrof”, Cluj-Napoca, 2005, p. 93.

zi, după ce îi trecea mahnirea și-și îngrija rănilor produse în efervescența necontrolată a evenimentelor, individul se întorcea la activitățile cotidiene, "lumea" lui renăștea pentru un nou an religios. Individul nu sesiza că an de an participa la o "moarte" a unei lumi și contribuia la "renașterea" lumii noi. Neolitizarea, trecerea de la Eneolitic spre Antichitate, apoi perioada lungă și obscură de trecere spre Evul Mediu, modernizarea gândirii și societății post-renașcentiste, au fost procese care s-au petrecut "în timp", societatea conștientizând faptul că se află în mijlocul unei Ere numai în momentul în care au fost formulate marile sisteme filosofice ale Epocii respective. Gânditori geniali ai sfârșitului sau începutului fiecărei Epoci culturale sunt aproape necunoscuți pentru marea majoritate a oamenilor, primii gânditori medievali fiind Părinții Epocii patristice și reprezentanții culturii monastice de la Casiodor (485-585) la Anselm de Aosta (1033-1109). Cel mai bine se observă acest lucru din sistematizarea didactică făcută de Władysław Tatarkiewicz (1886-1980),²⁴ care prezintă fiecare Epocă culturală a omenirii în funcție de principalele etape: precursorii (care fac trecerea între Epoci și trec printr-o etapă a preocupărilor cosmologice, îndreptându-se treptat spre antropologie și etică până la conturarea unui umanism specific Epocii respective, urmează perioada marilor sisteme filosofice, urmată de o perioadă a "școlilor" care transmit conceptele "la modă" fără a avea contribuții personale marcante până când, în relativizarea mișcărilor religioase sincretice și a gândirii eclecticice, dispare printr-o tranziție obscură în care, totuși, se cristalizează principalele nuclee de gândire care vor genera filosofia Epocii viitoare. În această schemă este evident unde se situează Epoca contemporană...

Procese de secularizare a societății și de desacralizare a valorilor culturale încetează în momentul în care tranziția se încheie și relațiile spiritual-societate civilă, cultură-structuri sociale, ajung la echilibru. Tranziția culturală de la o epocă la alta și instaurarea unei societăți post-seculare este legată de *redescoperirea sacrului*.

Schimbări majore: Lumea contemporană este într-un proces de schimbare. Schimbările ating atât aspectele raportului dintre om și natură, cât mai ales raporturile inter-umane. Terra este o planetă vie, cu o activitate tectonică, seismică, vulcanică, fenomene meteorologice etc. Toate acestea, pe fondul încălzirii globale sau a posibilelor amenințări venite din spațiul cosmic, aduc

²⁴ Lucrarea lui Władysław TATARKIEWICZ, *Historia filozofii I-III*, a fost editată pentru prima dată la Lwów în anul 1931, ajungând la ora actuală la a 22-a ediție (2005).

aminte omenirii de fragilitatea existenței speciei umane, de suma factorilor care au permis apariția și preservarea vieții pe această planetă. În viziunea fenomenologică a lui Roman Ingarden, elevul lui Edmund Husserl, omul conștientizează puterea naturii în starea ei primară în locuri rămase încă izolate, atunci când trecem printr-o furtună pe mare sau în fața suferinței umane, a bolilor și a morții, momente în care individul se simte neputincios și experimentează sentimentul mărginirii și nimicniciei sale.²⁵ În fața unor catastrofe naturale care produc pierderi de vieți omenești, transformă zone locuibile în terenuri ostile, care provoacă exoduri masive de populații, solidaritatea trebuie să depășească reflexele imediate și să se ajungă la un alt tip de raportare față de valoarea vieții umane. Dacă la ora actuală fluxurile migratorii ridică probleme statelor moderne, cu atât mai mult trebuie să ne punem problema cum se poate rezolva situația refugiaților împinși pe calea exilului de încălzirea globală a climei sau de alte evenimente catastrofice. Numai valorile personalismului corespund acestor necesități, însă pentru a fi acceptate au nevoie de o autoritate transcendentă pe care numai religia o poate conferi.

În plan social, omenirea trebuie să depășească atitudinea egoistă a mișcărilor extremiste, a terorismului indiferent de fundamentarea lui (religioasă, ecologică, anti-tehnologică etc.) și să ajungă la atitudinea firească a solidarității marii familii umane. Religiiile și mai ales Bisericile tradiționale vor juca un rol decisiv în umanizarea reacțiilor sociale și în inculcarea valorilor astfel încât acestea să fie transpuse în practică în mod firesc. Trebuie să se ajungă și la o justă repartizare a resurselor naturale, păstrându-se în același timp dreptul natural de posesiune și a unei segregări naturale a societății, evitându-se atât uniformizarea cât și tendințele oligarhice de castă...

Poate că ceea ce va schimba în mod radical civilizația umană va fi epuizarea resurselor naturale și utilizarea altor tipuri de energii cu tehnologiile lor aferente. Este o schimbare radicală care va rupe de tehnologizarea începută în preistorie prin descoperirea focului, a energiei calorice, care se află la baza civilizației tehnologizate actuale, și utilizarea energiilor subtile ale Universului, inepuizabile, în același scop: va fi un salt calitativ care va marca decisiv omenirea. Mijloacele de locomoție și comunicațiile, raportul cu mediul natural și înțelegerea vieții, înfățișarea civilizației umane, toate vor fi expresia acestei schimbări. Însă utilizarea pașnică a noilor surse de energie și fundamentul

²⁵ Cf. Roman INGARDEN, *Księżeczka o człowieku*, Wyd. Literackie, Kraków 1987, pp.13-18.

cognitiv va fi legat de sensul sacru al existenței lumii, prezent în mod eficient numai în codificarea mesajului religios.

Globalizare și identitate culturală: Mondializarea relațiilor instituționale și globalizarea culturală nu înseamnă ștergerea identităților individuale și de grup, ci conștientizarea unității în diversitate a omenirii. În fond, umanitatea nu este un monolit ci un pluralism legitimat lingvistic, etnic, cultural și religios în planul aceleiași Providențe divine.²⁶ Însă o unitate ontogenetică supusă planului universal de mântuire a umanității prin întoarcerea spre modelul inițial al creației, al unei legături "naturale", firești, cu lumea divină care se revelează prin sacru. Creștinismul și toate religiile tradiționale trebuie să ajungă, într-o primă etapă, spre o recoagulare a unității rezultată din apropierea firească a celor ce aparțin aceleiași tradiții și au aceeași concepție despre lume pe care își fundamentează viața. Diferențele și exprimarea alterității sunt din ce în ce mai puțin importante în momentul în care presiunile externe, raționalizabile sau iraționale, impun ca mecanism de apărare reunirea tuturor celor ce împărtășesc aceeași religie. Rămâne de văzut dacă acest sentiment al identității religioase se va materializa și într-o refacere a unității instituționale a Bisericii.

Într-o a doua etapă, un rol important în refacerea unității culturale a omenirii îl vor juca valorile comune care stau la baza tuturor religiilor și care provin dintr-o "revelație naturală" a sacrului și din imaginile arhetipale care s-au format în substratul cultural originar comun omenirii străvechi. În acest proces, un rol important îl are logica simbolică prin care sunt transmise într-un continuum istoric principalele elemente ideatice universal prezente în conștiința omenirii. Este valoarea iconică a semnelor și simbolurilor prin care sacrul este materializat în realitatea sensibilă care face ca "spiritualul" să fie accesibil, cu aceeași semnificație esențială, tuturor.

Concluzii

După perioada primelor zboruri spațiale și încetarea misiunilor Apollo care au dus omul pe suprafața Lunii (acestea fiind motivate ideologic într-o lume politică bipolară), programele spațiale au dobândit în primul rând finalități militare și economice, în defavoarea proiectelor științifice care au trecut în plan secund. Conflictele militare și tensiunile politice din această perioadă sunt generate în primul rând de interese economice imediate și de

²⁶ Cf. CBC nn. 56-58.

accesul la resursele de petrol, implicând un efort financiar și economic îndreptat spre preservarea unui mod de viață care ține de imaginea civilizației actuale. Eforturile din industria spațială cu scopuri strict cognitive au fost neglijate, excepție făcând câteva proiecte remarcabile, precum Telescopul Spațial Hubble. Putem spune că, dacă toate eforturile ar fi fost concentrate într-o singură direcție, la ora actuală am fi putut avea o bază permanentă pe Lună și avanposturi spațiale de pe care să se pornească explorarea altor planete. În schimb s-au întărit forțele de inerție în fața schimbării venite din partea terorismului (care caută să împiedice procesele de secularizare a societății și de modernizare a religiei prin susținerea integrismului) sau a politicilor prin care se caută preservarea lumii de "ieri" (polarizarea ideologică a blocurilor economico-militare, prelungirea dependenței de petrol etc.). Tendințele conservatoare nu pot împiedica evoluția firească a umanității, însă vor declanșa frământări și tensiuni care vor însoți depășirea acestui stadiu. În cele din urmă omenirea va părăsi leagănul copilăriei sale și va exploata alte resurse extraterestre, tehnologiile vor evolua.

În ciuda unei opoziții permanente venite din partea secularizării, religia va dobândi un loc din ce în ce mai important în societatea post-seculară. Biserica creștină, actualizându-și înfățișarea, va duce același mesaj al mântuirii eficiente prin refacerea legăturii om-Dumnezeu în și prin Isus Hristos. Până când se va plini misterul refacerii unității omenirii răscumpărate de Isus în unica Împărăție a lui Dumnezeu, creștinismul va trebui să-și trăiască adevărul alături de celelalte religii, însă într-o unitate a valorilor comune și în respect reciproc, după modelul propus de G.E. Lessing în a sa celebră parabolă a inelului.²⁷ religiile naturale și religiile pozitive, revelate, au un rezervor doctrinar comun exprimat de sacru. Interpretarea acestuia înseamnă și un "înveliș conceptual" construit în jurul mesajului primar, atât de pur exprimat de imaginea arhetipală care o revelează. Lumea de mâine are nevoie de un nou umanism care să resacralizeze și să re-umanizeze existența umană. Are nevoie de un sens. Aceste răspunsuri nu pot veni decât în continuitatea dialecticii sacrului. Omul va evolua, civilizația umană va intra într-o nouă Eră Cosmică depășind limitările naturale ale Terrei; un scenariu contrar nu poate conduce decât spre extincția absurdă a omenirii, deoarece, după cum afirma Eliade, "Dacă Dumnezeu nu e totul e cenușă!"²⁸

²⁷ Cf. Gotthold Ephraim LESSING, *Nathan der Weise. Text und Materialien, Klassische Schullektüre*, Cornelsen, Berlin, 1997.

²⁸ Cf. Mircea Eliade *et la Redécouverte du Sacré*, regia Paul Barbăneagră, coproducție Fr 3 - Cluny Films, 1985.

Il maestro e il discepolo nella letteratura sapienziale

Marius Grigore Furtună¹

Rezumat. Fiecărui grup de cărți din canonul ebraic îi corespunde un tip de personaj central: Legii – preotul, scrierilor profetice – profetul, iar Scrierilor – înțeleptul. În literatura didactică, alături de înțelept, se găsește discipolul, ucenicul sau învățăcelul. În relația înțelept-discipol, primul are misiunea de a fi mediator, iar cel de-al doilea de a fi beneficiarul a ceea ce dascălul transmite. Înțeleptul este un mediator între discipol și tezaurul de experiență de viață pe care îl deține poporul. Obiectul medierii, realizată de înțelept, sunt metodele prin care discipolul ajunge să se autorealizeze pe plan uman și profesional. Ucenicul, sau discipolul, la rândul său este chemat să-și aducă aportul la procesul său formativ prin atitudinea sa, acea stare interioară care se caracterizează prin dorința acestuia de a se autorealiza.

Cuvinte cheie: *maestru/învățător, ucenic/discipol, înțelepciune, atitudine, metodă, intermediere/mediere.*

Motto:

... la scoperta di proverbi è un lavoro ben faticoso. (Sir 13,26b)

1. Introduzione

Il canone ebraico della Sacra Scrittura è composto da tre grandi parti: la Legge (*Torah*), i Profeti (*Nebi'im*) e gli Scritti (*Ketubim*). A ciascun gruppo di scritti che costituiscono la *TaNaKh*², corrisponde un personaggio – o una

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Cluj.

² Il termine *TaNaKh* indica il canone dei scritti sacri ebraici. Questo canone riguarda soltanto gli scritti che la Chiesa chiama oggi l'Antico Testamento. Il termine *TaNaKh* è stato preso da C. MAAS, *Ouverture vers le Judaïsme*, Cluj-Napoca, 2001, 35.

funzione ministeriale – che può essere definito come centrale o rappresentativo³. Così nella Legge (*Torah'*) il personaggio centrale è il sacerdote; responsabile con la trasmissione e l'applicazione corretta delle leggi e dei provvedimenti contenuti nel Pentateuco. Nel caso dei libri profetici il personaggio centrale è il profeta. In questo caso però avviene una sovrapposizione tra il personaggio rappresentativo del libro e quello centrale dei libri profetici. A ciascun profeta spetta il compito di trasmettere il messaggio – cioè la parola – di Dio. Gli Scritti (*Ketubim*) hanno anche essi un personaggio centrale, anche se tale personaggio non si trova in tutti i libri che appartengono a questo gruppo: è il saggio (*hakam*) o il maestro (*moreh*). Tenendo conto dei termini che costituiscono forme derivate della famiglia di parole relative a questi due vocaboli – ad esempio la sapienza (*hokma*) o simili –, si può ritenere che le parole saggio-maestro-saggezza sono il "personaggio" principale dei libri didattici.

Nei primi due casi, del sacerdote e del profeta, risultano immediate due peculiarità essenziali di questi ministeri. Il ruolo di mediazione che caratterizza le due categorie è la prima particolarità. Il Sacerdote è il mediatore della trasmissione e dell'applicazione della Legge da parte del popolo nel suo rapporto con Dio (Lev 10,11). Il profeta è anch'esso un mediatore, ma di un messaggio – specifico per un contesto storico-sociale – rivolto da Dio al suo popolo. La seconda caratteristica sta nel fatto che la mediazione si svolge tra Dio e il suo popolo, il popolo d'Israele (Lev 11,1-2; 15,1-2).

Nel caso degli scritti didattici le caratteristiche del personaggio centrale sono le stesse ma non così immediate come per i primi due. Il saggio è, *in primis*, un mediatore tra ciò che si cerca, la saggezza, e colui che cerca, il discepolo. Questa mediazione si concretizza nella formazione e la preparazione del discepolo per acquisire la saggezza. L'identità di colui che realizza la mediazione e il destinatario di ciò che viene mediato sarebbe la seconda peculiarità e si può affermare che è la stessa nei tre tipi di testi. Il discepolo, nella Scrittura, è membro del popolo eletto. Si sa che i testi della *TaNakh* si rivolgono ed hanno valore normativo per il popolo d'Israele.

I personaggi centrali di ciascuna delle parti del canone ebraico non si trovano in un parallelismo completo tra di loro. Va ricordata almeno una differenza essenziale fra i tre personaggi: il modo in cui viene istituito il ministero di ciascuno e la via per acquistarlo.

³ E' importante non confondere questo tipo di personaggio con il personaggio principale dal punto di vista narrativo di un libro o di un gruppo di libri della Bibbia. Per esempio Mosè: è il personaggio principale del Pentateuco, ma non il personaggio centrale del contenuto delle leggi che si trovano qui. In questo caso, il sacerdote è uno dei personaggi centrali della legge ebraica.

Il sacerdozio è stabilito da *YHWH* attraverso la scelta di Aronne, dei suoi figli e le istruzioni date a Mosè sul monte Sinai per la costituzione del ministero (Es 28,1-43; Nm 3,2). L'istituzione avviene per mezzo della consacrazione di Aronne e dei suoi figli da parte di Mosè (Es 29,1-35.44; Lev 8,1-36). In seguito l'acquisizione di questo ministero avviene per via dell'appartenenza alla stirpe di Aronne.

Pure il profetismo presenta alcuni elementi costitutivi che possono definirlo come un ministero. Un primo elemento specifico è la chiamata di Dio rivolta ad una persona specifica; perciò un vero profeta⁴ è chiamato da Dio:

¹⁵ Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto. [...] ¹⁸io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò. ¹⁹Se qualcuno non ascolterà le parole, che egli dirà in mio nome, io gliene domanderò conto. ²⁰Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire, o che parlerà in nome di altri dèi, quel profeta dovrà morire. ²¹Se tu pensi: Come riconosceremo la parola che il Signore non ha detta? ²²Quando il profeta parlerà in nome del Signore e la cosa non accadrà e non si realizzerà, quella parola non l'ha detta il Signore; l'ha detta il profeta per presunzione; di lui non devi aver paura. (Deut 18,15.18-22)

La maggior parte dei libri profetici fanno riferimento al momento in cui un uomo (di solito scelto dai membri del popolo eletto) viene costituito profeta per via del invito a parlare al popolo a nome di Dio: "Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto." (Deut 18,15).

Un secondo fattore che dà carattere istituzionale al profetismo è il messaggio che dovrebbe mediare. Ai profeti vengono messe "in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò." (Deut 18,18). Per questo motivo un profeta senza un messaggio da trasmettere non può chiamarsi profeta.

In seguito si desidera fare una presentazione brevissima del concetto di saggezza, essendo essa ciò che viene mediato dal maestro per il discepolo ed è ricevuta da quest'ultimo. Successivamente si cercherà di evidenziare il profilo delle due presenze nella letteratura didattica (sapienziale): il maestro (o il saggio) e il discepolo.

⁴ Il termine indica una tipologia e non un personaggio specifico.

2. Il concetto di saggezza

Le parole che definiscono il concetto di saggezza sono diverse e numerose. Per primo c'è il principale termine ebraico *hkm* (tradotto in greco col *sophia*). Il vocabolo ha uno spettro semantico polivalente: indica la sfera della ragione, dell'intelligenza, delle conoscenze e dell'abilità dell'uomo. Il sostantivo (*hokma*) indica una persona (come personificazione della saggezza), mentre l'aggettivo corrispondente può indicare un mestiere oppure lo specialista in un campo dell'attività umana. I significati prevalenti del termine nella letteratura didattica sono due: saggezza (quale sostantivo) e il comportamento prudente o la prudenza.

Un secondo termine è il verbo *bjn* che può essere tradotto con capire, osservare, prendere in considerazione, essere a conoscenza di, riflettere su. Il sostantivo (*binâ*) si traduce con intelligenza, talento, istinto, prudenza, giudizio, ecc.

Gli antonimi possono completare il quadro dei significati che può acquistare il concetto di saggezza. Fra tali antonimi si possono menzionare: *'evil*, *kesil*, *leš*, *peti* che significano stupido, uomo semplice (in senso negativo), ignorante, incapace, inesperto; *iwwelet* che indica l'ingenuo (in senso negativo), l'insolente, il beffardo o il cinico, oppure *siklût* che si può tradurre con spudorato o impudente.

Si può affermare che la terminologia ebraica caratteristica della letteratura sapienziale può quindi avere uno o più significati come segue. Uno di carattere generale che indica l'azione di possedere, tenere sotto controllo una realtà. Un'altro invece, più specifico, per indicare la destrezza del artigiano (Es 36,8), il verdetto di un re (1Re 3,28), saggezza che possa dimostrare gli esseri viventi (Pr 30,24-28), regole prudenziali di comportamento (Pr 2,1-22), atteggiamento gentile e compassione verso qualcuno o qualcosa (Pr 9,10; Gb 1,1).

I termini che indicano il concetto di saggezza nella Sacra Scrittura sono presenti circa 400 volte. Due terzi di questi si trovano nei libri sapienziali. Risulta chiaro che il termine saggezza (nel suo senso più ampio) è uno specifico per la letteratura di tipo sapienziale.

Stabilito, anche se in poche righe, il profilo semantico del termine, si può proporre una definizione della complessa realtà del fenomeno chiamato saggezza. Tale realtà sarebbe l'atteggiamento e la modalità (il come) che portano l'uomo alla sua autorealizzazione personale e professionale.⁵

⁵ V.M., ASENSIO, *Libri sapienziali e altri scritti*, Paideia Editrice, Brescia 1997, 47.

L'atteggiamento – è qualcosa che riguarda l'interno della persona umana – si basa sulla fiducia nelle possibilità della conoscenza umana, si basa sul pathos umano, su quella forza interna che determina il modo di agire nella vita. L'atteggiamento è il punto di partenza senza il quale non si può raggiungere la saggezza.

„Se lo vuoi, figlio, diventerai saggio; applicandoti totalmente, diventerai abile.” (Sir 6,32) oppure: ¹²La sapienza è radiosa e indefettibile, facilmente è contemplata da chi l'ama e trovata da chiunque la ricerca. ¹³Previene, per farsi conoscere, quanti la desiderano.[...] ¹⁷Suo principio assai sincero è il desiderio d'istruzione; la cura dell'istruzione è amore; [...] ²⁰Dunque il desiderio della sapienza conduce al regno.[...] ²⁵Lasciatevi dunque ammaestrare dalle mie parole e ne trarrete profitto. (Sap 6,12-13.17.20.25)

La modalità – o il metodo, il modo – suppone l'utilizzo di un'intera serie di mezzi dei quali è stata provata l'efficienza del successo dalla comunità o dai predecessori lungo il tempo. La letteratura sapienziale abbonda di proposte e descrizioni di metodi proposti dal maestro per il discepolo:

[Figlio mio] ... ²⁵I tuoi occhi guardino dritto e le tue pupille mirino dritto davanti a te. ²⁶Bada alla strada dove metti il piede e tutte le tue vie siano ben rassodate. ²⁷Non deviare né a destra né a sinistra, tieni lontano il piede dal male. (Pr 4,20.25-27), oppure: ¹²La sapienza è radiosa e indefettibile, facilmente è contemplata da chi l'ama e trovata da chiunque la ricerca. ¹³Previene, per farsi conoscere, quanti la desiderano. ¹⁴Chi si leva per essa di buon mattino non faticherà, la troverà seduta alla sua porta. ¹⁵Riflettere su di essa è perfezione di saggezza, chi veglia per lei sarà presto senza affanni. ¹⁶Essa medesima va in cerca di quanti sono degni di lei, appare loro ben disposta per le strade, va loro incontro con ogni benevolenza. ¹⁷Suo principio assai sincero è il desiderio d'istruzione; la cura dell'istruzione è amore; ¹⁸l'amore è osservanza delle sue leggi; il rispetto delle leggi è garanzia di immortalità ¹⁹e l'immortalità fa stare vicino a Dio. ²⁰Dunque il desiderio della sapienza conduce al regno. ²¹Se dunque, sovrani dei popoli, vi diletate di troni e di scettri, onorate la sapienza, perché possiate regnare sempre. ²²Esporrò che cos'è la sapienza e come essa nacque; non vi terrò nascosti i suoi segreti. Seguirò le sue tracce fin dall'origine, metterò in luce la sua conoscenza, non mi allontanerò dalla verità. ²³Non mi accompagnerò con l'invidia che consuma, poiché essa non ha nulla in comune con la sapienza. ²⁴L'abbondanza dei saggi è la salvezza del mondo; un re saggio è la salvezza di un popolo. ²⁵Lasciatevi dunque ammaestrare dalle mie parole e ne trarrete profitto. (Sap 6,12-25)

3. Il Maestro o il Saggio

Definito il concetto di saggezza, si può procedere a studiare il profilo dei due personaggi coinvolti in relazione con essa. Il primo è il Maestro (*moreh*, colui che mostra / indica il percorso, l'insegnante, il saggio). Come già mostrato nel significato del termine, il maestro ha, da una parte, il ruolo di trasmettere le sue conoscenze (cioè metodi per ottenere la saggezza):

¹⁰Ascolta, figlio mio, e accogli le mie parole ed esse moltiplicheranno gli anni della tua vita. ¹¹Ti indico la via della sapienza; ti guido per i sentieri della rettitudine. (Pr 4,10-11) e dall'altra di chiamare o provocare il discepolo ad acquisire saggezza attraverso le sentenze che lui propone ³²Se lo vuoi, figlio, diventerai saggio; applicandoti totalmente, diventerai abile. ³³Se ti è caro ascoltare, imparerai; se porgerai l'orecchio, sarai saggio. ³⁴Frequenta le riunioni degli anziani; qualcuno è saggio? Unisciti a lui. ³⁵Ascolta volentieri ogni parola divina e le massime sagge non ti sfuggano. ³⁶Se vedi una persona saggia, va' presto da lei; il tuo piede logori i gradini della sua porta. ³⁷Rifletti sui precetti del Signore, medita sempre sui suoi comandamenti; egli renderà saldo il tuo cuore, e il tuo desiderio di sapienza sarà soddisfatto. (Sir 6,32-37)

Il maestro non parla mai di se stesso. Non si riesce a conoscere dai testi sacri il profilo umano o l'identità di almeno uno dei maestri che si sentono parlare nella letteratura sapienziale. La saggezza è l'unico tema del discorso degli insegnanti d'Israele. Per il maestro la saggezza è a disposizione di colui che la vuole, la desidera – si è nella sfera del atteggiamento – e sa come tenerla per sé – discorso sul metodo d'acquisto della saggezza – :

³²Se lo vuoi, figlio, diventerai saggio; applicandoti totalmente, diventerai abile.

³³Se ti è caro ascoltare, imparerai; se porgerai l'orecchio, sarai saggio. (Sir 6,32-33)

Il maestro propone al discepolo la saggezza come un qualcosa da acquisire, da guadagnare come una merce (Pr 4,5.7), da amare (Pr 4,6), da conquistare (Sir 14,21-27), da abbracciare (Pr 4,8), da raccogliere (Sir 6,19), da cacciare (Sir 6,27), da vestire come un indumento (Sir 6,32).

Allo stesso tempo il maestro sottolinea che la saggezza non può essere acquisita soltanto con le proprie forze (fisiche e/o intellettuali). In alcuni testi il successo viene collegato all'atteggiamento del discepolo nel suo rapporto con Dio: Ji'irat YHWH paura/rispetto/reverenza per Dio (Pr 2,4-6; Gb 28,27-28; Sir 1,9-12.14-17.19-20).

L'essere maestro o saggio non è un ministero così come quello sacerdotale o profetico. Il saggio non appartiene ad una comunità (tribù come per Arone e i suoi discendenti) della quale diventa maestro. Non si verifica neanche alcun

caso di chiamata divina, come nel caso dei profeti. Il maestro non è detentore di una missione affidata a lui come nel caso dei sacerdoti o dei profeti.

Il maestro, invece, è una presenza necessaria dal punto di vista "metodologico". Da un lato è necessario soprattutto perché il popolo impari e sappia come mantenere o riprendere la strada che lo mantiene nell'alleanza conclusa con lui da *YHWH* (la dimensione comunitaria). D'altro canto il maestro è una presenza necessaria per l'individuo lungo il percorso che lo porta ad autorealizzarsi. Questa realizzazione di sé viene vista come il risultato del rapporto personale del individuo con il mondo (la creazione), con l'altro (il prossimo/il compagno) e con Dio.

La funzione metodologica che caratterizza l'agire del maestro lo inserisce nella logica del canone ebraico della Sacra Scrittura.

La Legge è la norma che aiuta l'individuo a mantenersi nell'Alleanza e nella comunità giudaica spetta al sacerdote di preoccuparsi della conoscenza e l'osservanza della Legge. Il profetismo può essere considerato una sorte di teologia della Legge. La Legge era il quadro giuridico che garantiva il mantenersi del popolo nell'Alleanza con *YHWH*; i profeti richiamavano l'attenzione del popolo a vivere la Legge per mantenersi così nell'Alleanza con *YHWH*. Gli scritti – cioè il contenuto didattico degli insegnamenti del maestro – costituiscono un discorso metodologico che insegna sul come si deve agire per restare nell'Alleanza.

Il carattere pratico degli insegnamenti del Maestro non è "allineato" con quello della teologia della Legge o dei profeti. Probabilmente per questo motivo non si sentiva il bisogno di una forma ministeriale istituzionalizzata in ciò che riguarda l'agire didattico del maestro. Nonostante ciò esiste un possibile riferimento che sembra alludere ad una ipotetica forma di istituzionalizzazione: "Avvicinatevi, voi che siete senza istruzione, prendete dimora nella mia scuola." Sir 51,23 (51,30 LXX).

4. Il discepolo

Il secondo personaggio della letteratura sapienziale è il discepolo. E' il destinatario degli insegnamenti del maestro. Il maestro prende gli insegnamenti proposti dal patrimonio culturale e di esperienze del popolo, e li trasmette al discepolo.

In contrasto con il profilo del maestro (profilo sul quale non si può dire quasi nulla), l'identità del discepolo può essere delineata in modo assai accurato. Per poter realizzare questo profilo, il libro dei Proverbi può essere

molto utile. La domanda "A chi si rivolge il maestro che parla nel libro dei Proverbi?" può condurre ad abbozzare il profilo del discepolo.

Rivolgendosi a colui che lo ascolta, il maestro utilizza varie espressioni. Così per 17 volte viene adoperato il termine "figlio" oppure l'espressione "figlio mio" (Pr 1,8.10.15; 2,1.9; 3,1.11.21; 4,10; 5,1.9.20; 6,1.3.20; 7,1.24), una volta "figli" (Pr 4,1) e sempre una volta "figli degli uomini" (Pr 8,4). Per due volte appaiono i vocaboli "l'esperto" (Pr 1,5; 8,9) e "il pigro" (Pr 6,6.9). Sono adoperate anche altre espressioni (una volta ciascuna): "saggio" (Pr 1,5), "colui che ascolta" (Pr 1,33), "uomini" (Pr 8,4), "i semplici" (Pr 8,5), "gli sciocchi" (Pr 8,5), "lo stupido" (Pr 9,4), "coloro ai quali manca il buon ragionamento" (Pr 9,4).

E nella stessa linea gli esempi potrebbero continuare. Si può notare che, statisticamente, il termine figlio (e derivati) è quello più frequentemente adoperato: per 19 volte. Il destinatario per eccellenza del libro – e implicitamente degli insegnamenti – è colui che il maestro chiama "figlio". Nel rapporto col suo maestro il discepolo diventa figlio ascoltando e seguendo i suoi insegnamenti.

Il maestro chiama e incoraggia il discepolo ad un comportamento positivo dal punto di vista pratico. Così il discepolo viene esortato ad ascoltare ciò che gli viene detto dal maestro. Il discepolo ascolta sapendo cosa vuol dire "tendere l'orecchio" ai consigli di qualcuno (Pr 1,8, 2,2; 2,1; 4,1.10.21; 5,1.9.13; 6,20; 7,1-5.24-25; 8,32.33). Il giovane apprendista della saggezza è chiamato ad avere la memoria di ciò che ha ricevuto come consigli e insegnamenti (mostrando maturità) (Pr 2,1; 3,1.21; 4,4; 7,1-5.24-25); è chiamato a ricevere/accettare i consigli che gli sono stati dati (Pr 2,1; 4,10.20; 6,20); è chiamato a cercare di acquisire saggezza (come si cerca l'argento) e scavare (come per i tesori nascosti) (Pr 2,4), di andare sulla via dei giusti (Pr 2,20; 4,18), di non considerare se stesso saggio (Pr 3,7); è chiamato a non affidarsi alle proprie abilità (Pr 3,5), ad avere una strada propria nella vita (Pr 3,23), ad aiutare colui che ha bisogno di aiuto (Pr 3,27), a fuggire dal male (Pr 3,7).

Il maestro si rivolge ad una persona in grado di comprendere e mettere in pratica un consiglio etico. Così il discepolo è invitato ad aprire il proprio cuore per i consigli che gli vengono offerti (Pr 2,2; 3,1; 4,23), a invocare la saggezza (Pr 2,3), a essere consapevole del fatto che è libero di accettare o rifiutare le parole e i consigli del maestro (Pr 2,1), a essere disposto e in grado di insegnare agli altri (Pr 9,9).

Il discepolo è allo stesso tempo il destinatario di insegnamenti con carattere teologico. Così esso viene esortato dal maestro a mettere la sua speranza in Dio (Pr 3,5), ad avere la mente e i pensieri rivolti continuamente

verso Dio (Pr 3,6), a onorare Dio attraverso le offerte elargite dai beni propri (Pr 3,9), a fare attenzione e capire le ammonizioni del Signore (Pr 3,11-12), ad apprezzare e rispettare ciò che gli è stato insegnato (Pr 4,8).

Gli insegnamenti del maestro sono indirizzati pure verso il discepolo avente un comportamento negativo. Così il saggio si rivolge ad un tale giovane capace di tramare o minacciare la vita di persone innocenti (Pr 1,11), capace di violenza e rapina (Pr 1,13), capace di associarsi con dei malfattori (Pr 1,14; 2,12), che è avido di guadagno (Pr 1,19), che ha un atteggiamento di abbandono della retta via (Pr 2,13), ed anche, in fine, ad un giovane pronto a fare del male ad altri (Pr 2,14).

Con agli aspetti presentati è possibile tracciare il profilo di colui al quale sono rivolti gli insegnamenti del maestro concernenti l'acquisizione della saggezza. Così il discepolo è un uomo (mai una donna!) giovane, adulto, nella pienezza delle sue forze (vitale, intellettuale, ecc), all'inizio della vita adulta (che sta per iniziare a vivere), alla ricerca di una posizione nella società alla quale appartiene e ne è partecipe attivo, a quanto pare non sposato (ma alla ricerca di quella che diventerà sua moglie), esposto a delle tentazioni universalmente presenti in ogni tempo e luogo (la corruzione, la violenza, l'adulterio ecc). Inoltre non risulta che l'essere ebreo fosse una condizione per essere discepolo di un saggio del popolo d'Israele (fatto che indica la dimensione universale della saggezza)

5. Conclusioni

Si può affermare che il maestro svolge, attraverso il suo insegnamento, una funzione di mediatore. Esso attinge dal tesoro di metodi – che è del popolo giudeo – tutto ciò che può essere utile nella formazione di un giovane e lo trasmette a costui. La funzione mediatrice del maestro è di carattere metodologico, trasmettendo il come si deve agire nella quotidianità.

Il maestro è il mediatore tra il giovane discepolo – che diventerà membro della comunità – e il popolo quale detentore dell'esperienza del modo di vivere nell'ambito dell'Alleanza. La saggezza è ciò che viene mediato dal saggio d'Israele. Il depositario di essa è il popolo e il destinatario è colui che la desidera e la cerca. La funzione di mediazione del maestro è di fornire al discepolo metodi per la sua autorealizzazione, ma allo stesso tempo è anche quella di trasmettere il tesoro di esperienza e di metodi per le generazioni future.

Riguardo il discepolo della letteratura sapienziale, esso ha il profilo di qualsiasi giovane (da qualsiasi luogo e tempo) che desidera e cerca un metodo

per mezzo del quale può portare sé stesso a realizzarsi dal punto di vista personale, sociale e culturale (cioè nella sua relazione con Dio).

La mediazione del maestro si svolge su due coordinate imprescindibili. La prima è il desiderio del discepolo di imparare o seguire i consigli del maestro. Si parla dell'atteggiamento interiore di colui che viene istruito, il quale deve volere, deve desiderare, deve essere disposto a lasciarsi formare. Si può affermare che questa prima coordinata dipende dal discepolo. La seconda coordinata è il metodo, che viene proposto dal maestro e ricevuto dal discepolo. Spetta al maestro stabilire il metodo da adottare e come metterlo in atto. Conseguenza della libertà di stabilire il metodo da adottare e come metterlo in atto è che la funzione mediatrice del maestro è più dinamica e interpersonale rispetto a quella del sacerdote o del profeta. Il fatto che l'agire di un maestro veterotestamentario – e non solo di quel periodo – sia interpersonale, dinamico e metodologico definisce (in modo molto sintetico) l'attività pubblica di Gesù in quanto insegnante. Gesù è un maestro che ha i suoi discepoli ai quali insegna un metodo per vivere l'Alleanza con Dio. Allo stesso tempo Gesù assume il titolo di maestro o insegnante che gli viene dato dal popolo.

Accanto alla dimensione di maestro o insegnante si ritrova anche quella sacerdotale nel sacrificio sulla croce dov'è allo stesso tempo vittima e sacerdote e quella profetica nei richiami al popolo e ai suoi discepoli.

Il maestro appartiene al gruppo dei saggi e dei cultori della saggezza. Nell'Antico Testamento il rappresentante per eccellenza di questi saggi è il ré Salomone. Gesù essendo dalla stirpe di Davide, come Salomone, e allo stesso tempo maestro di saggezza, come lo stesso ré, può assumere anche la funzione regale accanto a quella sacerdotale e profetica.

Despre omul de astăzi din Biserică, între Iisus Hristos, existențialism și secularizare...

Stelian Gomboș¹

Rezumat. Concluzia esențială a studiului este aceea a redesoperirii și reiterării tezaurului patristic, liturgic, canonic și dogmatic al Bisericii cu scopul fortificării duhovnicești a oamenilor și consolidării vieții bisericești misionare, în vederea combaterii desacralizării vieții creștine și a relativismului religios, care constituie factorii principali ai afirmării și extinderii secularizării în contextul globalizării lumii acesteia postmoderne. Drept urmare, întoarcerea la originile învățaturii bisericești înseamnă întărirea cuvântului Mântuitorului nostru Iisus Hristos – care ne asigură că „Biserica este cetatea pe care nici porțile iadului nu o vor birui!...”

Una dintre problemele cu care *Biserica se confruntă în prezent este problema secularizării*, care, odată cu epoca modernă, a devenit din ce în ce mai presantă. Lumea are impresia că ea nu există. De ce? Pentru că este un lucru nevăzut, dar mai ales pentru că plantează în inimile oamenilor ideea că dacă sunt fericiți aici pe pământ, atunci nu le mai trebuie viața viitoare, nu le mai trebuie Dumnezeu, nu le mai trebuie o comuniune adevărată cu ceilalți, nici chiar cu Iisus Hristos, ci doar legături de afaceri, din care să aibă un câștig. Toate valorile spirituale creștine revelate de Sfânta Treime sunt transformate în valori cu caracter uman, negându-se caracterul lor revelator. Pe vremea comunismului, sau a altor curente nefavorabile creștinismului, credincioșii învățaseră să se ferească de el! dar secularizarea este greu de observat și așa cum spune profesorul Jean-François Colossimo în interviul de față, ea nu face martiri. Lumea nu se simte amenințată de ea crede chiar că este un lucru normal, fără să știe de fapt că ea corupe sufletul.

¹ Secretariatul de Stat pentru Culte

Secularizarea apare odată cu descoperirea omului ca rațiune autonomă

Așa cum se întâmplă destul de des, realitatea a apărut înaintea cuvântului. El este mai degrabă un cuvânt filosofic. În *secularizare* intră termenul *secol* din limba latină. Ideea care se regăsește în spatele lui este că într-un fel, în relația existentă în mod general între Împărăția lui Dumnezeu și lume, între Biserică și lume, întreg registrul simbolic, întreg registrul sfințeniei, puțin câte puțin se transformă de fapt într-un spațiu laicizat, un spațiu public, se pierde dimensiunea transcendenței divine, tot ceea ce era în ordinea verticalității se pune în ordinea orizontalității, tot ceea ce era în ordinea imuabilității se pune în ordinea transformării. Secularizarea începe în mod real, sau o putem data, odată cu Renașterea, atunci când se trece de la un univers închis la un univers infinit, atunci când, în mod evident, omul devine într-un fel centrul lumii. Există o legătură foarte profundă între secularizare și umanism, deoarece umanismul va presupune că efectiv toate regulile și toate legile revelate contează mai puțin decât legile pe care omul și le poate da sieși.

Fenomenul se accelerează odată cu Iluminismul, unde omul se descoperă ca o rațiune autonomă, își impune chiar el însuși legea sa în mod definitiv. Plecând de aici, se creează un conflict între credință și rațiune, în mod particular în Occident unde scolastici latini au încercat să unească credința cu rațiunea. Începând cu secolul al XVIII-lea, credința este trimisă într-un spațiu subiectiv, acesta este fenomenul credinței, al diversității credințelor și al punerii chestiunii credinței, ceea ce duce la o formă de pozitivism în secolul al XIX-lea care face ca omul să se viseze demiurgul lui însuși: își împrăștiă puteri prometeice și se vede într-un anumit fel Dumnezeu. De asemenea, începutul secularizării poate fi identificat fie în orizontul social unde se voia crearea unui om nou, fie în domeniul tehnic, fie sub forma imperialismului occidental, față de cultura mondială, în noțiunea de progres. Doar că, prin marile catastrofe ale secolului al XX-lea, ca Auschwitz, Nagasaki, Hiroshima, omul descoperă toată latura obscură și aducătoare de moarte a rațiunii fără Dumnezeu.

Creștinismul secular pierde legătura cu Revelația, devenind o religie fără conținut

Putem zice că secularizarea este încă în evoluție. Or, atunci când ne uităm la această evoluție, trebuie să citim, împreună cu filosoful german Carl Schmidt, un gând care a fost discutat în nazism, dar care este interesant asupra acestui punct de vedere, și anume că toate marile idei politice ale lumii moderne sunt de fapt noțiuni teologice laicizate, secularizate, și că, într-o

oarecare măsură, atunci când critica modernă acuză Biblia de a conține stări de antropomorfism, în final există mult mai mult teomorfism în modernitate decât există antropomorfism în Biblie.

Una dintre dificultățile secularizării este că, așa cum zicea Chesterton, un mare gânditor catolic britanic, lumea este plină de creștini, dar de creștini care au devenit nebuni. Adică o primă idee pe care o putem trage de aici este că raportul care a existat la început între creștinism și modernitate (modernitate rațională, anticreștină, acreștină) ascundea de fapt un proces mult mai complex și dinamic, știind că discursurile atee erau și ele tot discursuri religioase, în sens general legat de ceea ce este religios, adică de invizibil, de transcendent (acest lucru este tipic și comunismului, care a fost și el un fel de biserică, care avea un Papă al său, profeți, ierarhie, catehism, rituri ale sale, liturghii ale sale, excomunicați, eretici ai săi, credincioși ai săi). Trebuie să ținem cont că secularizarea este un fenomen complex. Nu este vorba, de fapt, în secularizare de o opoziție radicală față de creștinism, ci mai degrabă de o formă paradoxală de creștinism în devenire, în care creștinismul pierde legătura sa cu Revelația pentru a deveni un fel de religie occidentală mondializată, o religie fără conținut, toate ideile creștinismului devenind idei abstracte. Câteva exemple: primul a fost dovedit de către Tocqueville. Introducând universalitatea ființelor umane la ceea ce Sfântul Apostol Pavel zice: "nu mai există iudeu, nici elin, nici sclav, nici bărbat, nici femeie, ci toți suntem una în Iisus Hristos" (Galateni 3, 28), el introduce un principiu de egalitate, care va duce la democrație.

Secularizarea propune idei creștine care au devenit nebune

Omul s-a dezvoltat, s-a subiectivizat total de orice comportament. Putem zice că emergența persoanei, care este un lucru dificil în creștinism, a adus cheștiunea individului. Putem să opunem persoana individului în sensul în care în creștinism persoana este concepută în comuniune, comuniune cu Dumnezeu și cu ceilalți, și recunoaște un caracter unic fiecărei persoane. Iar acum, acest caracter unic, fiecare persoană și-l revendică în mod individual, nu în comuniune cu ceilalți, cu Dumnezeu sau cu adevărul, ci ca un individ care este liber în toate alegerile sale. Deci putem zice că acesta este momentul secularizării. Este exact ceea ce zicea Chesterton, idei creștine dar care au devenit nebune. Aceasta este o dimensiune care trebuie bine înțeleasă. Dacă vedem secularizarea ca un dușman, trebuie să ținem cont că este un dușman care a fost produs pe lângă cultura creștină, este un dușman interior. De aici și dificultatea de a lupta contra secularizării, odată pentru că este o mișcare

istorică începută de la Renaștere și care a continuat până în prezent, și în al doilea rând pentru că este un fenomen foarte complex. Nu trebuie confundată secularizarea cu laicitatea. De exemplu, Statele Unite ale Americii sunt o țară foarte puțin laică, unde bisericile joacă un rol fundamental, dar o țară foarte secularizată. De aici obținem un alt sens al secularizării, și anume că secularizarea presupune abolirea eshatologiei. Mai înainte trebuie spus, este adevărat, o zic într-o manieră mai simplistă, că nu mai există o altă lume, alte imperii mondiale sau politice, într-o manieră paradoxală, pentru că chiar nu mai există o altă lume. Lumea, pământul este cunoscut în întregime astăzi, nu mai este nimic de descoperit, și nici nu există o altă lume, în sensul în care într-o lume viitoare oamenii să se vadă în raport cu lumea aceasta. Timpul a luat lățimea proprie: timpul vieții terestre, al vieții biologice. Prin asta, într-un final, oamenii există și le este din ce în ce mai greu să existe în raport cu cele invizibile, în raport cu proiectările eshatologice. De exemplu, creștinismul american este foarte viu, dar este și foarte puțin eshatologic. Este aici și acum când trebuie să devii un om regenerat, când trebuie experiat binele pe care Dumnezeu ți-l dăruiește și nu se are în vedere un timp eshatologic. Deci secularizarea este această noțiune de fericire individuală, aici și acum, în subiectivitatea alegerii, pentru că secularizarea, de fapt, a avut stări în care fiecare persoană iese din ansamblul ei de apartenență și își poate afirma libertatea sa necondiționată.

Secularizarea antrenează crispări de identitate

Această întrebare ne pune multe probleme atunci când analizăm secularizarea așa cum am făcut eu până acum, arătând rădăcinile ei creștine. Din cauza aceasta ne este și foarte dificil să definim creștinismul astăzi, deoarece oamenii au impresia că trăiesc deja într-o atmosferă creștină și postcreștină. Ei sunt pentru egalitate, sunt pentru iubire, sunt pentru libertate, sunt pentru toate aceste valori care își au izvorul și au supraviețuit în timp datorită creștinismului, dar vor să le trăiască pentru ei înșiși, iar atunci când le zicem că de fapt creștinismul le cere altceva, acest altceva nu este înțeles. De ce? Pentru că secularizarea nu dă un orizont veșnic, ea prelungește timpul, dar nu dă nici o perspectivă a Împărăției Cerurilor, ci pe cea lumească. Punând pe fiecare în fața lui însuși, ea promite astfel o atomizare a omului și a circumstanțelor sale. Așadar ea provoacă o atomizare a omului ca persoană, pentru că omul, bărbat și femeie, nu au fost niciodată ființe atât de psihologice și cerebrale ca astăzi. Ea promite de asemenea o atomizare a marelui corp în care oamenii se înscriu,

pentru că azi națiunea, familia, branșa din care facem parte, locul nașterii toate acestea sunt noțiuni foarte mobile. Nu mai există noțiunea de fixitate. Încă o dată, într-o oarecare măsură, este o formă de reușită inversată a programului Sfântului Apostol Pavel. Putem fi azi totul pentru toți. În mod simplu nimeni nu mai știe cine este, de unde o puternică criză de identitate și de unde secularizarea antrenează crispări de identitate extrem de puternice cu întăriri integriste în marile forturi colective. Preoții, profesorii, soldații sunt în prezent disperați pentru că forma lor de angajament, o formă de angajament în serviciul celorlalți, apare celorlalți ca o sumă de angajamente personale pe care le fac pentru fericirea lor proprie și pentru propria lor construcție psihologică, pentru propria lor istorie. De fapt, și mulți dintre ei au început să creadă asta. Este o formulă de genul: dacă ești fericit așa, fă ce vrei. Putem fi mândri că aparținem unei națiuni, dar nu suntem obligați să ne asumăm toate erorile, putem fi mândri că studiem într-o anumită limbă în sistemul din care facem parte, dar putem descoperi că există alte limbi și alte culturi.

Secularizarea nu face martiri, nici mucenici

Putem fi mândri de a fi în Biserică, pentru că iubim Biserica, dar nu putem tolera ca ea să devină un fel de comunitate divizată în facțiuni, vezi secte, care nu mai are nimic de zis în lume și care se închide în ea însăși. Secularizarea este o provocare, cea mai grea provocare, pentru că ea nu face martiri. În ceea ce privește limbajul și ceea ce creștinii au de zis, se aseamănă mult limbajului celor care sunt secularizați, pentru că limbajul lor, chiar dacă nu zice același lucru, provine din același vocabular, cel al creștinismului. De aceea este o adevărată provocare.

În privința sfințeniei, Ortodoxia are o mare șansă, aceea că în secularizare există câteva criterii care sunt interesante: faptul experienței personale, faptul concordanței între vorbe și gesturi, fapte, distrugerea ierarhiei sociale, funcția mărturiei (vedem bine că marile figuri creștine contemporane sunt și martori ai lui Dumnezeu) și, în sfârșit, un fel de capacitate de universalitate. Și acesta a fost mereu modelul sfințeniei în lumea ortodoxă. Starețul (în limba franceză cuvântul stareț provine din limba rusă și și-a păstrat conotația lui principală de sfânt, de călugăr sau pustnic, persoană cu puteri speciale ca prooroc, taumaturg) prin excelență este cineva care se fondează pe experiența personală, care nu este în ierarhie, care este capabil să primească pe toată lumea și care are o funcție de martor, care nu impune reguli sau legi, doctrine sau dogme, dar care este în relație. Deci putem zice că modelul sfințeniei

ortodoxe, și aici în mod paradoxal, este foarte adaptat timpului secularizării, în orice caz în mentalitate.

Despre Democrație și secularizare

Democrația este un imens succes al creștinismului. Dar creștinismul se dizolvă de asemenea în democrație, pentru că democrația, la un moment dat, se poate întoarce împotriva creștinismului. Un al doilea exemplu, care ne ajută să vedem secularizarea într-o manieră mai complexă, este că, în noțiunea de mariaj, care este o noțiune arhaică, creștinismul introduce o noțiune de patrimoniu, de filiație, de asociere a binelui, introduce caracterul unic al fiecărei persoane, caracterul unic al legăturii iubirii. Iar această legătură a iubirii, vedem că astăzi este revendicată de cei care zic, de exemplu: eu divorțez pentru că iubesc pe altcineva, sau de homosexualii care reclamă recunoașterea unirii civile homosexuale de tip marital. Aceasta este de asemenea una dintre victoriile paradoxale ale creștinismului, pentru că, instalând egalitatea, creștinismul a adus democrația, instalând întâietatea iubirii, creștinismul a adus societatea în care ne regăsim azi, în care preferința subiectivă trebuie să fie totalmente respectată. Când zic victorie paradoxală nu zic asta ca și când creștinismul, în calitatea sa de mișcare istorică, de cultură, de civilizație, ar fi programat asta, ci pentru că astăzi creștinismul poate să-și revendice faptul că iubirea are întâietate asupra oricărui alt lucru. Un alt exemplu, este, evident, cel al drepturilor omului; drepturile omului sunt inconfundabile pentru că regăsim teoria teologico-juridică a războiului, a războiului just, a universalității ființei umane, a respectului fundamental al fiecărei conștiințe, a libertății de expresie, a libertății de adeziune, de credință. Evident că azi nu mai servesc acestor lucruri. Câteodată, chiar drepturile omului servesc la a împinge Biserica creștină de a nu respecta aceste drepturi.

Secularizarea este o schimbare, o inversare a ideilor teologice în idei politice. Naționalismul este figura ortodoxă a secularismului. Câteva caracteristici: în primul rând inversarea ideilor teologice în idei politice, în al doilea rând lumea ca singur orizont, în al treilea rând supremația individului asupra întregului colectiv, a întregii legi, și contractualizarea. Apoi un alt sens al secularizării este de asemenea o lume liberală a belșugului și bunăstării. Acest lucru este foarte vizibil, de exemplu, în ștergerea noțiunii de suferință. Înainte, noțiunea de suferință avea un caracter mântuitor, iar astăzi căutăm pe atât cât ne este posibil ca nașterea și moartea să fie evenimente fără suferință, ca viața să fie fără suferință, de unde și importanța psihoterapiei, care ne arată că individul a devenit rege.

Fericirea terestră ca scop în sine – o țintă a secularizării

Aici sunt două probleme distincte. Un prim aspect apare datorită faptului că lumea aceasta este singurul orizont și că fericirea este un scop în sine, iar secularizarea dezvoltă o atitudine consumatoare, o societate a consumului, a consumului de tot, de orice, de bunuri materiale, de iubire sub diverse forme (pornografie, erotism), dar, de asemenea, câteodată și a consumului religios. Este foarte interesant că pe internet găsim multe site-uri pornografice, dar și multe site-uri religioase integraliste. Deci și religia poate deveni un obiect al consumului, este tot o chestiune ce ține de secularizare. Putem fi împotriva secularizării, ca principiu, dar să ne conducem într-o manieră secularizată în raport cu religia. Adică să căutăm într-o manieră individuală bunăstarea sa particulară pentru a-și asigura o viață confortabilă. Vedem chiar că, în raport cu această consumație, secularizarea naște copii paradoxali. Un exemplu: ecologia, cea care vrea să pună o formă în acest fel de demență consumatoare, care vrea să redescopere pământul ca o grădină, omul ca un grădinar, ca un fel de mici dumnezei sau demiurghi, capabili să modeleze tot, să lucreze, să creeze. Și aici există rădăcini creștine foarte puternice.

O altă chestiune este cea a puterii politice. Aici se disting două puncte: primul este că Sfinții Părinți s-au opus într-adevăr puterii politice, Sfântul Vasile al Cezareei asupra problemei arianismului, Sfântul Ioan Gura de Aur la curtea imperială din Constantinopol, Sfântul Maxim Mărturisitorul care a fost și pedepsit pentru asta și este modelul cel mai convingător, ca să nu mai vorbim de epoca iconoclastă. Dar nu trebuie zis că modelul unui Sfânt Părinte este să se opună puterii politice, ci doar atunci când este nevoie. Patriarhul Atanasie la Bizanț a făcut o mare reformă chiar înainte de problema palamită a energiilor divine necreate, în secolul al XIV-lea; sau Mitropolitul Filip care a murit asasinat în timpul domniei lui Ivan cel Groaznic în Rusia. Al doilea punct: problema Ortodoxiei este că începând cu secolul al XVI-lea ea a cunoscut o formă de captivitate politică. Deja problema este că botezul (încreștinarea) popoarelor ortodoxe nu a putut să urmeze pe cel al popoarelor latine. Bizanțul dă un rezumat concis al creștinării de etnie, de limbă, care nu este o experiență asemănătoare cu cea a Vestului. Există o distincție între ele. Mai târziu, asupra celor din Est au ajuns otomanii cu sistemul lor, care făcea din apartenența religioasă și o apartenență etnică, lingvistică. Apoi au ajuns, pentru că trebuia să se elibereze de imperiul Otoman, modelele Occidentale, revoluția națională. Apoi a venit comunismul care a folosit, pentru a supraviețui, argumentul național. Și deci în aceste experiențe ale popoarelor ortodoxe, experiențe extrem de dificile (în mod contrar ideii răspândite, este o

lume a martirilor), a fost și o experiență foarte complicată cu puterile politice. Aici intervine un principiu al laicității care nu este urmat de cel al secularizării, de a ști că Biserica este câștigătoare dacă ține distanța față de stat, că Biserica asumă viața popoarelor și le apără în fața statului. Iar aici este o lecție nouă născută din Kremlin, de la Zidul Berlinului, din anul 1989. Văzută de Europa de Est, secularizarea înseamnă dispariția creștinismului, atât ca factor politic cât și social. Iar în Europa de Est nu se poate trăi așa, deoarece cultul și cultura sunt amestecate în mod intim, iar poporul recunoaște valorile sale religioase. În același timp, Biserica nu a așteptat mare lucru din partea statului. Deci putem zice că în Est Biserica Ortodoxă a diverselor națiuni are o dublă provocare: de a se rupe de trecutul lor, care este des un trecut oribil și care este într-un raport de tortură cu statul, și, în același timp, trebuie să pregătească viitorul, pentru că integrarea în Uniunea Europeană, influența occidentală, puterea pieței fac ca și populațiile tradiționale ortodoxe să fie și vor fi de asemenea supuse unei secularizări intense. Și dacă Bisericile țărilor de Est nu vor să aibă aceeași soartă ca cele occidentale, trebuie să "inventeze" ceva.

“Omul cel puternic” devine căpetenia celor nelegiuți

În altă ordine de idei, lumea aceasta, cosmosul întreg este creația binecuvântată a lui Dumnezeu – Tatăl, care a fost răscumpărată de Dumnezeu – Fiul și sfințită de către Dumnezeu – Duhul Sfânt și deci, este „casa Tatălui”, „casa părintească”. Așa a fost creată ea dintru început, având această destinație: a comuniunii și sfințirii însă noi, oamenii ulterior, am schimbat și transformat această casă a binecuvântării, îndemnați fiind de vrășmașul – diavol, într-o peșteră de tâlhari (Mat. 21, 13; Luc. 19, 46), în care cel rău a devenit puternic, „omul cel puternic”, căpetenia celor nelegiuți, a tâlharilor (Mat. 12, 29). Cu toate acestea, Dumnezeu, ca Părinte și Tată al oamenilor, nu a părăsit lumea, ci în virtutea dragostei proniatoare, și-a trimis Fiul, pe Iisus Hristos Dumnezeu – Om și Mântuitorul care a intrat în „peștera tâlharilor”, „în casa omului puternic”, adică a satanei, și a acceptat moartea pe Cruce, legându-l în acest mod, pe omul cel puternic al zilei, și depozându-l de bunuri (Mat. 12, 29) și, prin moartea pe Cruce, „l-a învins pe cel care deține împărăția morții”, pe diavol (Evrei 2, 14).

În momentul în care Domnul nostru Iisus Hristos l-a biruit pe diavol și era răstignit pe Cruce – dovada acestei victorii era deja cuvântul Său adresat tâlharului ajuns la starea și la măsura pocăinței: „Adevărat îți grăiesc ție, căci astăzi vei fi cu Mine în Rai” (Luc. 23, 43) – moment în care, de-a dreapta și de-a stânga erau răstigniți doi tâlhari. Amândoi erau răufăcători și ambii erau răstigniți pe cruce ca tâlhari primejdioși. Concret vorbind, nu era nici o

deosebire între ei. Totuși, unul dintre ei îl acuză și îl învinovățește pe Dumnezeu răstignit împreună cu ei, dar celălalt îl recunoaște și îl mărturisește: „Unul dintre tâlharii supuși chinului Crucii Te acuză, în timp ce al doilea Te recunoaște ca Dumnezeu”, spune Sfântul Andrei Criteanul în Marele Canon. Crucea Mântuitorului Iisus Hristos a fost în acel moment judecata lumii întregi, în persoana celor doi tâlhari: „Acum este judecata lumii” (Ioan 12, 31). În acel loc și în acea vreme, lângă Crucea lui Hristos a fost judecată întreaga umanitate, toți oamenii, în persoana celor doi tâlhari. Nu este, deloc, o exagerare sau o inovație ci o constatare căci noi suntem cu adevărat cei doi tâlhari, noi toți, și aceasta este realitatea noastră. Fiecare dintre noi se află de-a dreapta sau de-a stânga lui Hristos. Fiecare dintre noi se află fie în postura tâlharului care se mărturisește și se pocăiește fie în cea a tâlharului necredincios și blasfemiator. Noi suntem cu toții păcătoși „căci cel zice că păcat nu are, acela mincinos este”, și avem fiecare crucea noastră, stăpâniți fiind de păcat și de moarte. În această privință ne asemănăm între noi fiind aceeași, cu toții. Diferența dintre cei doi tâlhari este una fundamentală dar nu constă în faptul că unul dintre ei era mai puțin răufăcător decât celălalt, ci pentru faptul că, iată, cu toate că a fost răufăcător, chiar acolo pe cruce era om, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; a rămas om, în pofida nelegiuirilor și a păcatelor sale și, din acest motiv, L-a mărturisit pe Dumnezeu și L-a rugat: „Pomenește-mă, Doamne, când vei veni în Împărăția Cerurilor” (Luc. 23, 42) – lucru pe care trebuie să-l facem și noi în momentul recunoașterii păcatului când, în duhul pocăinței aflându-ne, suntem chemați să-I cerem lui Dumnezeu să fie milostiv nouă, păcătoșilor!... Celălalt tâlhar, care L-a acuzat pe Hristos – tocmai în momentul în care Acesta, ca Dumnezeu – Om era răstignit „pentru noi și pentru a noastră mântuire” – acesta nu era doar un acuzator al lui Dumnezeu, dar și un învinuitor al omului luat drept creația divină, pentru că el învinuiește și blasfemiază în acesta omul ca și chip al lui Dumnezeu. Altfel spus, el făcea lucrarea diavolului – blasfemiatorul și profanatorul: îl blasfemia pe Dumnezeu în preajma oamenilor și invers, adică pe oameni în preajma lui Dumnezeu. În acea clipă, Crucea lui Hristos a fost totodată judecata și mântuirea pentru cei doi tâlhari și, în persoana lor, pentru întreaga umanitate. „În mijlocul celor doi tâlhari se găsea Crucea Ta, o Hristoase, drept criteriu al dreptății; unul dintre cei doi tâlhari coboară în iad prin greutatea blasfemiei sale, celălalt fiind iertat de păcatele sale și înălțat spre cunoașterea teologiei”²

² Cartea de slujbă numită „Octoih”, vol. 8, vezi slujba de vineri dimineața...

În aceste clipe, dintre acești doi oameni ce se aflau în aceeași situație cu același verdict, avem unul care îl mărturisește pe Dumnezeu și își dobândește mântuirea ca om (este ceea ce înseamnă teologia în sensul deplin și autentic al cuvântului), și un altul care îl acuză și îl blasfemiază pe Dumnezeu (iată o latură și o consecință a secularizării) și, prin aceasta, își tăgăduiește mântuirea ca om (pentru că, fără Iisus Hristos, nu există nici om în adevăratul sens al cuvântului, nici mântuire – ieșind aici în evidență, aspectul soteriologic și eshatologic al vieții persoanei). Potrivit acestui principiu putem zice că istoria întreagă a umanității, și a fiecăruia dintre noi, este deja anticipată, judecată și manifestată, mai puțin prin faptele noastre personale, cât mai degrabă prin Crucea și atitudinea noastră față de Hristos cel răstignit și înviat³. Din acest motiv, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune că în taina Crucii și a Învierii este ascuns „destinul” (vocația) lumii și a oamenilor⁴.

Drumul în istoria umanității este parcurs între „apocalipsă” și „judecată”

În profunzimea sa, istoria umanității și a fiecărei persoane este un fel de „apocalipsă”, de „judecată”, o revelație și o manifestare a faptului că se duce o luptă permanentă în jurul problemei lui Hristos, în jurul adevăratului Dumnezeu. În faptele și evenimentele cotidiene ale vieții umanității și a fiecăruia dintre noi se îndeplinește și se hotărăște „destinul” final al oamenilor, după principiul atitudinii lor față de Dumnezeu – Omul Iisus Hristos. Începând cu cei doi oameni supuși păcatului și delațiunii morale, lângă Crucea lui Iisus Hristos se petrece și se consumă toată istoria și întreg „destinul ori soarta” oamenilor fiecărei epoci și, în consecință, sunt judecate faptele noastre „de același judecător” (Luc. 23, 40) acum, precum și la a doua Sa venire. Cu alte cuvinte, existența fiecărei persoane, ființa, menirea și istoria sa, în orice situație sau atitudine, este judecată în fața lui Hristos, a prezenței Domnului, în Iisus Hristos, adică este judecată pe temelia cea veșnică a lui Hristos și a atitudinii față de El!...

În momentul în care noi nu mai cugetăm la aceste adevăruri și realități *existențiale* ajungem la *secularizarea contemporană*, în cadrul căreia „omul de

³ A se vedea Sfântul Marcu Acetul: „Când auzi Sfânta Scriptură spunând că Dumnezeu va da fiecăruia după faptele sale, nu gândi că faptele sunt demne de Iadul sau Raiul ceresc, ci că Hristos dă fiecăruia după faptele sale de credință sau necredință față de El; nu în felul în care se negociază mărfuri, ci după Dumnezeu, Creatorul și Mântuitorul nostru” (Filocalia, vol. 1, Editura Humanitas, București, 1995, p. 110)

⁴ Centurii gnostice, 1, 66, PG 90, 1108.

astăzi nu se mai gândește la îndumnezeire și este arareori preocupat de propria lui „sfințire”. Aceștia sunt termeni ce au dispărut din fondul principal de cuvinte al limbii române.” Iată *secularizarea* care a dus la situația (de-a dreptul disperată) în care până și „Statul depune eforturi pentru o oarecare „umanizare” a societății, adică pentru instaurarea în societate a unei armonii care să permită conviețuirea pașnică între indivizi. S-a coborât astfel foarte mult ștacheta, s-au coborât exigențele. Dacă societatea Evului mediu avea drept ideal social sfințirea oamenilor, lumea de azi se mulțumește cu „umanizarea” lor. Trăim într-o lume descreștinată, care a abandonat treptat, treptat, valorile creștine. S-au mai bine zis, trăim într-o generație de oameni care niciodată nu le-a cunoscut și acceptat deplin conștient. Oamenii nu sunt descreștinați, pentru că, poate, n-au fost niciodată creștini. Lumea de azi trebuie mai întâi reîncreștinată, reatașată de valorile creștine, și sensibilizată la valorile rafinate ale ortodoxiei...”⁵

Cu alte cuvinte, *secularizarea* manifestă o relativizare a valorilor comunitarului prin accentuarea rolului pe care individul – nu persoana – îl are în masa din care se constituie societatea, de unde și caracterul mult mai evaziv al răspunderilor întemeiate pe datul de chip al lui Dumnezeu, pe libertate și conștiință. „Paradoxal, deși se urmărește prin structurile de stat și prin cele suprastatale împlinirea unui număr foarte mare de responsabilități ale omului modern – un revers al „drepturilor omului” – acestea nu privesc decât raporturile juridice pe care el le-a primit ori și le-a asumat, nicidecum pe cele morale sau ontologice. Omul își pierde sensul vertical al referințelor sale și se rezumă în primul rând la cele de pe orizontală, puse la dispoziție de către semen ori instituții, ambele prin intermediul societății, ale cărei amprente sunt tot mai necreștine...”⁶ Așadar „postmodernitatea și, împreună cu ea, *secularizarea*, îi solicită creștinului o conștiință aparte prin lucrarea căreia se afirmă accentuarea lucrării responsabilităților, de la modul în care sunt receptate până la îndeplinirea de care este nevoie să se bucure, căci numai conștiința răspunderii întărește raportul persoanei cu aproapele și cu Dumnezeu, înlăturând individualismul accentuat și ruperea de relație.”⁷

⁵ Pr. Lect. Dr. Teofil Tia, *Biserica Ortodoxă Română și Integrarea Europeană – reflexii, analize, problematizări*, Editura “Reîntregirea”, Alba Iulia, 2006, p. 21.

⁶ Pr. Dr. Ștefan Iloaie, *Misiunea Bisericii în contextual secularizării*, în rev. “*Renașterea*”, Anul XVII, serie nouă, noiembrie 2006, 11 (199), p. 2.

⁷ *Ibidem*.

Ortodoxia are soluții, răspunsuri concrete și eficiente la stările secularizării

În consecință, responsabilizarea acțiunilor personale, instituționale și comunitare la nivelul persoanei, a familiei, a poporului dreptcredincios și – în final – a ecclesiei, este o cerință a situației, a locului și a momentului, deoarece Ortodoxia are de oferit răspunsuri prompte și concrete la stările de fapt ale *secularizării*, în misiunea ei configurându-se oferirea spre lume a mărturiei despre spiritul specific ce a făcut-o să reziste vie, activă și dinamică timp de două mii de ani și să fie alături de poporul binecredincios în toate situațiile și împrejurările, concretizându-se în: puterea înnoitoare a Tradiției, actualitatea gândirii patristice, dinamica bogăției spirituale a credinței, înduhovnicirea omului și a creației, înaintea lui Dumnezeu.⁸ Atitudinea teologică, ce constă într-o formă de manifestare concretă a mărturiei pe care Biserica lui Iisus Hristos i-o dăruiește lumii, referitor tocmai la realitățile acesteia, trebuie să meargă de la sesizarea pericolului până la rezolvări concrete, pe care să le propună ca acte indispensabile ale dimensiunii duhovnicești recunoscută și devenită țință și scop a persoanei și a comunității. Biserica, formată din mireni și clerici, are o misiune extrem de dificilă, iar postulatele imaginii de ansamblu a realității sunt în măsură să o mobilizeze și să o capaciteze la acțiune, căci „dacă Biserica Ortodoxă se va mulțumi cu o prezență și cu o mărturie convențională în lume, nu va răspunde provocării contemporane cu duhul universal al lui Hristos și al Apostolilor, îl va lăsa pe omul contemporan neajutorat și va sucomba din cauza omogenizării promovate prin globalizare. Dacă, dimpotrivă, va avea curajul să promoveze în mod autocritic și cu pocăință, atât la nivel individual cât și la nivel comunitar, duhul tradiției sale, va putea să ofere adevărul universalității sale ca replică la himera globalizării.”⁹

Noi trebuie să luăm aminte la faptul că *existențialismul contemporan* trăiește această sărăcie și această goliciune a omului adică pierderea înțelesului omului ca și chip al lui Dumnezeu. Că fiecare existențialist este conștient sau nu, acest lucru depinde de fiecare persoană în parte, de modul în care mărturisește și trăiește fiecare, după cum fiecare rămâne sau nu om, după chipul lui Dumnezeu care trebuie să ducă la asemănarea cu El. În orice caz, conștientizarea sărăciei noastre și a acestei nenorociri și mizerii sufletești va duce la pocăință, iar întoarcerea la „chipul și asemănarea lui Dumnezeu” este posibilă

⁸ Dan Ciachir, *Ortodoxia în mileniul III*, în „Ortodoxia” anul 51, 2001, nr. 1-2, p. 11-14.

⁹ Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, trad. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002, p. 180-181.

doar pentru că în om există dinainte caracteristicile chipului dumnezeiesc și aceste caracteristici nu înseamnă doar un „proiect” ci însuși forța, capacitatea, posibilitatea și aspirația date de Dumnezeu pentru existența și viața autentică a omului întru Dumnezeu. Așadar, în Biserica lui Hristos, omul redevine el însuși, revine la el însuși, la frații săi, ceilalți oameni, își găsește natura, ființa sa, existența și viața autentice, ipostaza sa veridică, relația sa adevărată și comuniunea cu Dumnezeu, cu el însuși și cu semenii săi. „Ceilalți” pentru om, în Biserica Slavei și a bucuriei în Hristos, nu sunt „infernul”, ci bucuria, dragostea și paradisul său, dar și viața sa, după cum mărturisește Avva Apollo în „Patericul Egiptean”: „Ți-ai văzut fratele – L-ai văzut pe Dumnezeul tău”, iar Sfântul Simeon Noul Teolog adaugă: „Toți credincioșii trebuie să fie considerați de către noi ca o singură ființă: trebuie să ne gândim că în fiecare dintre ei locuiește Hristos și astfel, din iubire pentru El, noi trebuie să fim pregătiți să ne dăm viața în modul voluntar”¹⁰. Ca atare, sfinții lui Dumnezeu în Biserica Ortodoxă (exemple autentice sau pilde vii și demne de urmat în tot ceasul și în tot locul), manifestă și arată de-a lungul veacurilor, ca și astăzi de altfel, personalitatea Domnului nostru Iisus Hristos Însuși, în lume, una a comuniunii în dragoste frățească, chiar dacă ea este una contaminată de *secularizare*. Și aceasta, pentru că în sfinți și prin sfinți, ca și chipuri vii ale Chipului lui Dumnezeu – Hristos Domnul – Care este arhetipul omului, se vedește adevărata menire și vocație a omului. Când păgânul Autolicus i-a cerut Sfântului Teofil al Antiohiei spunând: „Arată-mi pe Dumnezeul tău”, Sfântul i-a răspuns: „Arată-mi pe omul tău și-ți voi arăta pe Dumnezeul meu”.

În fiecare epocă, oamenii lui Iisus Hristos, ca fii risipitori sau tâlhari recunoscători, chiar dacă au cunoscut căderea și slăbiciunea păcatului, a corupției și a morții naturii noastre umane plină de neputințe, n-au încercat (și chiar dacă au făcut-o, au regretat ulterior) să prezinte în fața lui Dumnezeu „auto-justificarea” ori „auto-îndreptățirea lor” lor sau „dreptul” ori „libertatea” lor. Însă mulți alți oameni, mai cu seamă din ziua de azi, trăiesc în mod tragic și amar propria lor cădere, din pricina „invaziei concepțiilor și a dorințelor pătrunse de iubirea pentru păcat” pe care-l și justifică, conform cuvintelor Sfântului Maxim Mărturisitorul, care spune că „ei transformă slăbiciunile naturii umane în materie pentru răutate”¹¹, motiv pentru care „nu se îndreptătesc” nici nu se mântuiesc, ci „se condamnă pe ei înșiși” (Tim. 3, 11).

¹⁰ Sfântul Simeon Noul Teolog, c. III, 3, *Sources Chretiennes*, nr. 60, p. 80.

¹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, PG 91, 1045.

Adevărații creștini – cei care nu sunt stăpâniți de *duhul secularizării lumii acesteia*, afectate de relativizare și desacralizare, adică autenticii purtători de Dumnezeu știau dintotdeauna, și știu și astăzi, că singura lor îndreptățire, singura lor salvare și nădejde de mântuire, precum și viața lor veșnică, este deci, adevărata lor libertate și adevăratul Om, Care din iubire pentru oameni (Ioan 3, 16-17) „i-a luat asupra Lui și i-a enipostaziat în El”¹², în Trupul Său teandric care este Biserica.

Biserica în aceste (răș) timpuri trebuie să fie ea însăși

Una dintre condițiile cele mai importante pentru ca Biserica Ortodoxă să desfășoare o misiune eficace pentru *timpul și contextul secularizării* este aceea de a fi ea însăși!... Tocmai încercările de mișcare a terenului pe care ea se fundamentează, de subminare a autorității sale, dar mai ales, neperceperea fenomenului secularizator ca fiind un pericol iminent al lui „acum și aici”, propriile noastre interogări lipsite de sens, totodată atenția deturnată de la adevăratele pericole către aspectele mărunte, superficiale și insignifiante ale formei, de asemenea și altele ca acestea, sunt capabile să creeze disproporția între pericolul real și fondul bine conturat al credinței, altminteri în stare și în măsură – prin forța prezenței și a mărturiei duhului creștin în lume (cel scripturistic, patristic și filocalic) – să facă față unei asemenea încercări sau provocări. „Păstrarea identității misiunii pe care Ortodoxia o desfășoară prin credincioșii ei reprezintă identificarea fiecăruia dintre aceștia cu însăși trăirea creștină autentică, cea care dă viață și forță duhovnicească pentru împlinirea interioară, dar și pentru mărturia exterioară a adevărului privind frumusețea și unicitatea trăirii în și cu Iisus Hristos.”¹³

Prin urmare „după (re)descoperirea identității de sine, este iminentă nevoie de crearea câmpului de acțiune prin cunoașterea realității sociale căreia Biserica i se adresează și care ar trebui să fie cuprinsă, succint dar și pe larg, în ceea ce numim *Doctrina socială a Bisericii*, un corpus de norme minime dar suficiente care să-i asigure elementului eclesial realitatea prezentării pârgărilor prin care structura bisericească transferă învățătura lui Hristos și poziția Sa către atât de diversificatele structuri laice: statale, sociale și private prin care ea primește înapoi, cu realism, manifestări ale altor structuri de a căror atitudine

¹² Idem, PG 91, 1092.

¹³ Mitropolit Hierotheos Vlahos, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, trad. Constantin Făgețan, Editura Sophia, București, 2000, p. 154–155.

nu poate lua act decât în mod indirect.”¹⁴ Așa stând lucrurile, după aceea vom putea vorbi despre construirea în plan general dar și particular, într-un mod cât se poate de tehnic și de pragmatic, a misiunii actuale a Bisericii, la diferite niveluri și cu diferite răspunderi, ținând permanent seama de *contextul globalizării și secularizării*, de care nu putem face abstracție, căci atunci tot demersul nostru ar fi unul sortit eșecului.

În altă ordine de idei, trebuie să subliniem faptul că este nevoie de descoperirea adevărului care arată că învățătura creștină se împlinește și se trăiește și acum ca și altădată, ca model de viață în care unii nu mai cred și pe care alții îl persiflează. „Mai mult decât altădată, societatea, grupurile umane, comunitățile au nevoie de modele, pe care cel mai adesea le pun la dispoziție mijloacele mass-media, dar tocmai lipsa consecvență a acestora fac ca foamea după ele să fie mai mare; misiunea fiecărui creștin e să devină model pentru cel de lângă el, căruia să-i încredințeze trăirea proprie, cu smerenie, ca drum în care se realizează taina Emausului, pentru ca și el, la rândul lui, să primească de la celălalt aceeași mărturie, de care are nevoie spre a se fortifica duhovnicește. Spre deosebire de alte timpuri și contexte sociale, creștinii vremurilor actuale simt nevoia să fie mereu încredințați de realizările contemporanilor, spre a trece mai ușor și mai sigur peste încercările specifice contextului lor istoric.”¹⁵ Pentru care fapt, Biserica este chemată „să proclame Evanghelia în total respect față de libertatea oamenilor (pe care o revendică și la care țin foarte mult, datorită mai ales, orgoliilor), prezentând-o ca o propunere făcută de Dumnezeu omului liber, propunere care cere adevărată adăziunea omului. Proclamarea mesajului creștin trebuie deci făcută cu vigoare, dar și cu smerenie și delicatețe, fără tentative mai mult sau mai puțin mascate de a forța libertatea oamenilor. Sfântul Apostol Petru în prima sa Epistolă recomandă primilor creștini – care se găseau într-o situație similară sub anumite aspecte celei de azi, să fie „pregătiți tot timpul a răspunde la oricine le va cere să dea socoteală pentru... speranța ce era în ei, dar să o facă cu gingășie și cu respect” (I Petru 3, 15).”¹⁶

În încheiere, plecând de la cei doi tâlhari de pe cruce, care ne reprezintă pe noi – cei, mai mult sau mai puțin afectați de duhul nefast al secularizării, vom susține că demersul misionar al Bisericii trebuie să cuprindă conceptul conform

¹⁴ Pr. Dr. Ștefan Iloaie, *Misiunea Bisericii în contextual secularizării*, în rev. „*Renașterea*”, Anul XVII, serie nouă, noiembrie 2006, 11 (199), p. 2.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Pr. Lect. Dr. Teofil Tia, *Biserica Ortodoxă Română și Integrarea Europeană – reflexii, analize, problematizări*, Editura „Reîntregirea”, Alba Iulia, 2006, p. 21-22.

căruia Biserica nu este în fond, doar comunitatea cu număr mare sau foarte mare de membri ci chiar și cea cu numărul cel mai mic, dar în care sălășluiește mărturia cea duhovnicească despre trăirea în viața noastră a vieții Domnului Iisus Hristos, cea autentică. „Astfel înțeleg, misiunea nu este reprezentată de un proiect grandios, asemeni unei caracatițe care cuprinde totul în sine – acesta este de dorit numai pentru a conferi unitate de plan și acțiune sistemului – ci de intervenția în micro, de îndeplinirea misiunii de păstor de suflete și a aceleia de următor al Mântuitorului, calitate pe care o are orice creștin botezat, nu numai clericul și nu numai cei cu anumite răspunderi în Biserică.”¹⁷ Așadar, iată și de aici constatăm faptul că Ortodoxia este o formă de creștinism (nesecularizată în conținutul și fondul ei intrinsec) extrem de rafinată, de nobilă, de fină, pe care puțini o știu astăzi, aprecia sau gusta în profunzimile ei dintru început, lucru pentru care ne rugăm Lui Dumnezeu – Cel în Treime preamărit, să ne ajute și să ne lumineze mințile noastre, cele acoperite de umbra păcatului și a morții!...

¹⁷ Pr. Dr. Ștefan Iloaie, *Idem*, p. 2.

Isus istoric. Unde s-a ajuns?

Andrei Marga

Una dintre marile înnoiri ale culturii moderne provine din expansiunea cercetării istorice a căii pe care Isus din Nazaret a devenit Isus Hristos. De personalitatea lui Isus este legată, cum se știe, inițierea unei dizidențe în sânul iudaismului, care a dus, istoricește, la apariția celei mai influente religii – creștinismul. De departe cea mai cunoscută personalitate a antichității, Isus a inspirat deja de aproape două milenii omenirea. În raport cu învățătura și viața sa au luat ființă curente de gândire care au hotărât cursul istoriei. Cercetarea istorică a lui Isus are astfel importanță mai mult decât istorică: ea marchează înțelegerea de sine a umanității.

Dincoace de împrejurarea că iudeii și creștinii privesc diferit unele dintre aspectele istoriei și de faptul că sunt sensibile diferențe între protestanți, catolici și ortodocși, se poate spune că cercetarea lui Isus sub aspect istoric este un bun comun al bisericilor și al iudaismului și creștinismului. Ea confirmă, la rândul ei, optica – reprezentată de la apostolul Pavel la Rosenzweig și, apoi, la Joseph Ratzinger – potrivit căreia nu avem de a face în relația iudaism-creștinism cu religii diferite, ci cu o singură religie, ce se ramifică în funcție de două căi ale mântuirii (redempțiunii).

Nu se poate face din cercetarea istorică un criteriu de religiozitate, dar rezultatele ei pot spori cultura religioasă a oamenilor. Profunzimea credinței este servită astăzi de buna cunoaștere a ceea ce s-a petrecut la Ierusalim în jurul intrării în era noastră, atât sub aspect istoric, cât și escatologic.

Unde s-a ajuns în cercetarea istorică a lui Isus? Ce avem de reținut din această cercetare? Cu ocazia Crăciunului 2014, voi încerca un răspuns strâns, în forma unei sinteze (pentru detalieri, vezi Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, Ed. Academiei Române, București, 2014, și *Explorări în prezent*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2014) ce pune în relief scrieri dătătoare de direcție.

Încep cu observația că însăși cercetarea istorică a lui Isus are în urmă o istorie ce lasă să se distingă o dezvoltare în etape. Prima a fost aceea a desprinderii abordării istorice a lui Isus de abordarea escatologică consacrată de Biserici, care urcă până la Hegel și discipolii săi. A doua etapă a fost cea a angajării cercetării istorice autonome, care începe cu David F. Strauss. A treia este etapa tragerii consecințelor pe planul înțelegerii de sine a creștinismului – pe care o ilustrează von Harnack și Bultmann – și a iudaismului, cu Leo Baeck și Ben Chorin. A patra este etapa noilor sinteze ale istoriei și eschatologiei, pe care o reprezintă în prima linie Sanders, Moltmann, Ratzinger. Etapele nu se dispun strict cronologic, unele mai vechi continuând sub cele mai noi.

Nu toți teologii au preluat în propozițiile lor cunoștințele istorice dobândite, dar fiecare a trebuit să țină seama de acestea. Nu fiecare istoric cunoaște rezultatele cercetării lui Isus, dar dezbaterea asupra culturii nu mai este informată destul fără această cunoaștere. Prea puțini filosofi sunt astăzi familiarizați cu o temă fără de care istoria însăși se înțelege anevoie.

Cercetarea istorică a lui Isus a început cu efortul lui Reimarus de a aduce credința pe terenul „rațiunii naturale” a oamenilor. Creștinismul este văzut aici ca religie inițiată de Isus din Nazaret și consacrată drept „cristologie”, după răstignirea și învierea lui Isus și prin interpretarea dată de Apostolul Pavel. „Naturalizarea” creștinismului este dusă de Reimarus, în opoziție cu iluminismul francez și dogmatica tradițională, până acolo încât se distinge între „Evanghelia lui Isus” și relatările despre Isus ale discipolilor.

Reimarus nu a mărturisit decât unor prieteni gândul ce-l frământa. Lessing a fost cel care i-a publicat reflecțiile (sub titlul *Von der Zwecke Jesu und seiner Jünger*, 1778). Invocând convergențele dintre Matei și Luca, Eichhorn a lansat teza unei „evangelii originare (*Urevangeliums*)” și a propus căutarea ei pentru a înțelege sensul originar al „conceptului învățăturii creștine (*des christlichen Lehrbegriffs*)”, care, în istorie, ar fi fost a fost „simplificat”.

Trei filosofi de primă mărime aveau să elucideze durabil semnificația lui Isus din Nazaret în istoria lumii. Herder a arătat (cu *Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren drei ersten Evangelien*, 1796) că nu se pot nivela diferențele dintre Evanghelii, pe care le-a interpretat ca preluări orale ale „evangeliei originare (*Urevangelium*)”. Aceasta din urmă a avut ca bază „predica lui Isus” despre „împărăția lui Dumnezeu”, care a fost ulterior absorbită într-o „evanghelie orientată biografic”. Hegel a aplicat în descrierea genezei creștinismului perechea de concepte „viață și iubire (*Leben und Liebe*)” și a dat (cu *Viața lui Isus*, 1795) o interpretare alternativă la dogmatica tradițională și la iluminism. Schleiermacher (cu *Über die Religion*, 1799) l-a conceput pe Isus ca „întrupare

originară (*Urbild*)" a unui concept de religie care este permisiv pentru dezvoltări istorice.

Odată cu David F. Strauss (1808-1874), s-a produs cotitura spre cercetarea istorică autonomă a lui Isus din Nazaret. Cu o scriere ce a impresionat generațiile (*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1835-36), Strauss voia să înlocuiască „persoana” lui Isus ca centru al creștinismului cu „ideea” sa, încât s-a concentrat, prin examinarea *Vechiului Testament* și a *Noului Testament*, asupra formării creștinismului. El a opus interpretării tradiționale a vieții lui Isus o abordare istorică călăuzită de ideea „mitului”: în figura lui Isus ar fi reunite rezultatele unei istorii complicate, încât reprezentarea lui Isus are, inevitabil, tot mai puțin de a face cu ceea ce a fost în realitate.

Contemporanul său Bruno Bauer a privit *Evangelia după Ioan* ca efect al influenței speculației asupra Logosului, venită dinspre Filon din Alexandria, asupra noii învățături despre Isus. Apoi (într-o vestită *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 1841-42) Bauer a pus la îndoială existența istorică a lui Isus. Teza sa a fost aceea că Isus a fost mai curând o creație a *Evangeliei*. Creștinismul ar rezulta din întâlnirea reflecției evangheliștilor cu filosofia stoică a lui Seneca și cu speculația asupra Logosului datorată Școlii din Alexandria.

Învățăatul Ferdinand C. Baur a distins între abordarea istorică a *Noului Testament* și abordarea escatologică ("teoria dogmelor") și a propus (în *Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte*, 1853) abordarea istorică a lui Isus, în locul celei „negativ critice” a lui Strauss. El a acceptat că *Evangelia după Ioan* nu este relatare istorică, ci prezentarea unei „idei”, recunoscând, însă, caracterul de relatări istorice al evangheliilor sinoptice. Evangheliile nu sunt însă doar relatări istorice, ci „scrieri cu tendință (*Tendenzschrift*)”, iar ca „scrieri cu tendință” sunt inevitabil "produse ale timpului lor". De aceea, o „critică istorică” are un câmp mai larg decât stricta verificare a faptelor din relatări.

Odată cu Ernst Renan (1823-1892), catolicismul a dat prima scriere semnificativă despre istoria lui Isus (*La Vie de Jesus*, 1863) și a început să consacre forțe considerabile reconstituirii acestei istorii. Cercetarea istorică a înaintat, însă, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în așa fel încât a pierdut legătura cu abordarea escatologică îmbrățișată de Biserică. În această situație s-a produs prima reacție majoră de nemulțumire printre teologi, care au opus (cu Martin Köhler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Jesus*, 1892) reducerii lui Isus la o ființă umană, relativizarea abordării istorice înseși. Teza curentului spune că „Isus istoric al scriitorilor moderni ni-l ascund pe Christosul viu”. Pe de altă parte, neglijarea ascendenței iudaice a lui Isus

din Nazaret a stârnit reacții (cu Julius Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1894) ce s-au orientat către etalarea continuității dinspre iudaism spre *Predica de pe munte*.

Ne aflăm astăzi la un cu totul alt nivel al cunoașterii vieții pământești a lui Isus decât cel la care au putut apela Hegel sau Renan și succesorii lor din secolul al nouăsprezecelea. Care sunt sursele pe care ne sprijinim? Este vorba despre *Evangeliiile* lui Marcu, Matei, Luca și Ioan, toate scrise, cum se știe, după răstignirea lui Isus, pentru a relata extraordinara sa viață și sacrificiul său, precum și învierea și mesajul său către omenire. *Noul Testament* rămâne sursa majoră a cunoașterii lui Isus în orice privință. I se adaugă, însă, sursele rabinice cu privire la primele secole ale erei creștine; istoriografia romană a primelor secole; noile cercetări istorice ale primelor secole de istorie, ce permit mai buna cunoaștere a vieții religioase și sociale a evreilor din vechea Palestină (studii de istorie ale lui Schürer, din 1901-1911; istorii și comentarii la *Noul Testament*, *Talmud* și *Midrash*, strânse în 1922-1928; numeroase lucrări despre istoria pământească a lui Isus publicate din 1950 încoace); relectura scrierilor în ebraică sau în dialectul aramaic (preluate, secole la rând, prin traduceri grecești) de către cunoscători de ebraică și aramaică; descoperirile arheologice făcute la Ierusalim, Nazaret, Capernaum și în alte locuri din Israel, cu privire la primele decenii ale erei creștine; manuscrisele de la Qumran; analize filologice noi ale textelor moștenite; analiza comparativă a datelor provenite din toate sursele ce stau la îndemână.

Gaalyah Cornfeld ne-a dat (cu volumul *The Historical Jesus. A Scholarly View of the Man and His World*, 1982), un prim tablou cuprinzător al surselor din epoca recentă. Ca urmare, s-a putut infirma definitiv teza ce a mai avut adepți la mijlocul secolului al XIX-lea (Bruno Bauer, cum am văzut) și chiar în secolul al douăzecilea (vezi Rudolf Augstein, *Jesus Menschensohn*, 1999), după care Isus Hristos ar fi fost o simplă plăsmuire idealizată și cultivată de tradiție, fără altceva.

Odată deschisă calea cercetărilor – istorice, teologice, filologice – consacrate lui Isus Hristos, s-a deschis un nou capitol în relația dintre iudaism și creștinism. La această deschidere au contribuit noile poziții ale teologiei creștine, ale Bisericilor și ale iudaismului, adoptate după secole de discriminări și nedreptăți, care au culminat în Europa cu *Shoah*.

În monumentală sa *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), Herder a inclus iudaismul în interpretarea istoriei universale ca manifestare a specificului cultural al diferitelor popoare și a stimulat, prin aceasta, interesul oamenilor de pretutindeni pentru cultura din Țara Sfântă și

chiar conștiința de sine a multor evrei. Mai târziu, Adolf von Harnack (cu *Das Wesen des Christentums*, 1900) a căutat să ajungă, prin cercetare istorică, la creștinismul originar, dincolo de straturile culturale ce și-au lăsat urmele asupra termenilor și viziunii. El a vrut să regăsească sub învelișul elenistic nucleul originar al creștinismului. În fapt, a replicat rabinul Leo Baeck (în *Harnack's Lectures on the Essence of Christianity*, 1905), lăsându-se condus de căutarea a ce este semnificativ pentru istoric – ceea ce nu este neapărat semnificativ pentru timpul evenimentului – cunoscutul teolog nu a mai putut merge până la capăt. Teza lui Leo Baeck era aceasta: „Isus este o personalitate profund evreiască; întreaga sa strădanie și acțiune, memoria și simțirea, vorbirea și tăcerea sunt ale unui fel de a fi evreiesc, un fel de idealism evreiesc, cel mai bun ce poate fi găsit în iudaism și care, în acel timp, putea fi găsit numai în iudaism. El a fost un evreu printre evrei”.

Împreună, von Harnack și Baeck au tras consecințe din cercetarea istorică a lui Isus și au transformat-o într-un capitol al teologiei contemporane. În opera lui Rudolf Bultmann, acest capitol este cel mai amplu. Acesta a vrut (în *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921) să capteze condițiile (începând cu ceea ce s-a petrecut în comunitatea evreilor și a culminat cu preluarea lui Isus și integrarea lui într-o istorie) ce au făcut posibile Evangheliile și să lămurească (cu *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1949) sinteza rezultată din întâlnirea dintre monismul iudaic și dualismul grecilor, dintre unitatea evreiască a rațiunii și voinței și exaltarea greacă a rațiunii. Rudolf Bultmann a crezut (în *Jesus*, 1926) că „despre viața și personalitatea lui Isus nu mai putem ști nimic, căci izvoarele creștine nu s-au interesat de aceasta, restul fiind foarte fragmentare și năpădite de legendă, iar alte izvoare despre Isus nu există”. Această neîncredere în găsirea de noi izvoare a contat, interesant, mai mult ca „provocare” la noi cercetări.

Odată cu Isus istoric s-au ridicat probleme noi pentru istorie și pentru teologie, deopotrivă. Teologia este indisolubil legată de acțiunea lui Isus ca trimis al lui Dumnezeu spre a arăta lumii calea mântuirii. În schimb, cercetarea istorică, prin natura ei, este o cercetare factuală, călăuzită de asumptii ce o transcend continuu. Nu este posibilă purificarea cercetării istorice de asumptii ce o transcend, încât o istorie doar factuală nu este posibilă. Din acest punct de vedere, reacția lui Joseph Ratzinger este de înțeles. În *Einführung in das Christentum* (1968), renumitul teolog a criticat „metoda istorico-critică” cu argumentul că „historia [*Histoire*] în cel mai îngust sens al cuvântului nu numai că deslușește istoria [*Geschichte*], dar o și maschează. Cu aceasta se impune de la sine împrejurarea că ea îl poate sesiza, într-adevăr, pe omul Isus, dar îl

găsește foarte greu pe Hristosul din el, care, ca adevăr al istoriei [*Geschichte*], nu se lasă surprins cu dovezile exactității pure”. Joseph Ratzinger vrea să mențină unitatea dintre Isus și Hristos luând ca punct de sprijin „ceea ce ne spune credința, ceea ce nu este reconstrucție, ci prezent, nu teorie, ci o realitate a existenței vii”.

Noile poziții ale Bisericilor au avut ele însele o importanță enormă în schimbarea de epocă în ceea ce privește cunoașterea lui Isus Hristos. Consiliul Ecumenic al Bisericilor a adoptat *Declarația de la New Delhi* (1962), în care se spune că „în învățământul creștin, evenimentele istorice care au condus la crucificare nu trebuie să fie prezentate în așa fel încât să se pună în seama poporului evreu de astăzi responsabilități ce revin umanității întregi, și nu unei singure rase sau comunități. Evreii au fost primii care l-au acceptat pe Isus, iar evreii nu sunt singurii care nu-l recunosc”. Mai este de observat că Vaticanul a luat măsuri salutare, în consecința Conciliului din 1965, pentru a anula acele pasaje ale liturghiei care, prin tradiția de mai bine de o mie de ani, îi incriminau pe evrei. Episcopatul german a dat vestita *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum* (1980), în care s-a scris: „...cine îl întâlnește pe Isus Hristos întâlnește iudaismul”. În 1986, suveranul pontif a intrat în Sinagoga Romei și s-a adresat evreilor dezvoltând formula lui Ioan al XXIII-lea: „Voi sunteți frații noștri de predilecție și, într-un anumit sens, se poate spune că voi sunteți frații noștri mai mari”. Bisericile ortodoxe au îmbrățișat *Cele zece puncte de la Seelisberg* (1967), în care se solicită „să ne reamintim că Isus Hristos s-a născut dintr-o fecioară evreică, din neamul lui David și din poporul lui Israel, și că dragostea Sa veșnică și iertarea Sa îmbrățișează deopotrivă pe poporul Său și lumea întreagă”.

Autorii iudei au publicat numeroase scrieri de cotitură consacrate lui Isus din Nazaret. Leo Baeck (cu *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, 1961) a adus argumente în favoarea revizuirii imaginii predominant negative despre farisei, pe linia deja deschisă de unitarianul englez R. Travers Herford (*The Pharisees*, 1923), care a inițiat compararea *Evangeliei* cu alte surse istorice. Paul Witner a arătat, în *On the Trial of Jesus* (1961), că Isus nu a fost judecat niciodată de un tribunal evreiesc, iar ceea ce se numește de obicei „procesul lui Isus” nu a fost altceva decât procedura lui Pilat din Pont. David Flusser a adus probe concludente (în *Die konsequente Philologie und die Worte Jesu*, 1963) în sprijinul tezei că, potrivit datelor consemnate în *Evangelii*, Isus și discipolii săi nu au încălcat practicile iudaismului. Shalom Ben-Chorin (cu *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, 1970) a adus argumente pentru ideea că „Isus a cunoscut temeinic *Biblia* ebraică, a trăit cu ea și în ea, înainte de toate cu *Tora* și

profeții. Modul de a învăța al tanaiților, contemporanii săi în cunoașterea Scripturilor, îi era familiar, fără ca el însuși să trebuiască să fi fost, prin aceasta, un elev al vreunui magistru renumit. Faptul că a fost numit rabin lasă să se deducă împrejurarea că el apărea mediului său înconjurător drept bărbat care era sprijinit de *Lege*"23.

Un eminent specialist creștin în *Noul Testament* observa că doar între 1980 și 1984 au fost publicate nu mai puțin de treizeci și opt de cărți remarcabile consacrate lui „Isus istoric”. Dintre ele, se detașează studiul lui David Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesu* (1981), care a arătat că parabolele lui Isus sunt de înțeles în legătură cu bogatul tezaur de parabole evreiești. În cartea lui A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (1982), se face efortul de a înțelege mesajul lui Isus înăuntrul epocii sale. Cartea lui William R. Farmer, *Jesus and the Gospel: Tradition, Scripture and Canon* (1982), urmărește să reconstituie pe baze istorice drumul care a dus de la învățăturile lui Isus, formulate în contextul acțiunii publice a lui Isus din Nazaret, la formulările din *Evangelhii*, ce au devenit Scripturi. În culegerea lui F.F. Bruce, *The Hard Sayings of Jesus* (1983), se încearcă explicarea a șaptezeci dintre cele mai dificile rostiri ale lui Isus, luând în seamă personalitatea sa puternică și contextul acțiunilor sale publice. O altă lucrare, *In Fragments: The Aphorisms of Jesus* (1983) a lui John Dominic Crossan, caută să distingă între rostirile autentice și cele neautentice atribuite lui Isus. Cartea lui Marcus Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (1983), contextualizează acțiunea și învățăturile lui Isus, cercetând rezistența evreilor împotriva stăpânirii romane și conflictul cu foarte credincioșii farisei în jurul sfințeniei. Cartea lui E.P. Sanders, *Jesus and Judaism* (1985), urmărește elucidarea relațiilor dintre Isus și contemporanii săi înăuntrul iudaismului timpuriu.

Cercetarea lui Isus din Nazaret cu mijloacele istoriei s-a întărit continuu în tradiția iudaică. După sintezele cuprinzătoare ale istoriei evreiești, datorate lui Joseph Salvador, Samuel Hirsch, Abraham Geiger și Heinrich Graetz, au intervenit monografiile din secolul al douăzecilea, precum Joseph Klausner, *Jesus von Nazaret, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre* (1925) și Claude G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (1909). Shoah-ul a întrerupt cercetarea lui Isus, dar nu a putut-o opri. Iar după întemeierea statului Israel, în numai douăzeci și șapte de ani autorii evrei au scris 187 de cărți, poezii, piese, monografii, disertații, studii consacrate lui Isus. Scrierile acestea „au ca numitor comun o simpatie și o iubire pentru Nazaretian așa cum n-au fost posibile vreme de optsprezece secole”.

Astăzi, în orice caz, cunoștințele istorice sigure fac să fie anacronică desconsiderarea plină de suficiență a uneia dintre cele două „religii-surori” de către cealaltă. În prima dezbatere iudeo-creștină semnificativă (consemnată în volumul *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, 1976), Hans Küng a remarcat că înăuntrul iudaismului, la Ierusalim, în vremea lui Isus, mai mulți rabini propuneau schimbări în *ethos*-ul iudaic, încât „Isus nu era nici singur, nici original în această accentuare a priorității eticii”. Rabinul Pinhas Lapide a spus că mântuirea rămâne deschisă și că aici nu se află nimic de netrecut în relația cu creștinismul. „Dacă Mesia vine și se va dezvălui ca fiind Isus din Nazaret, aş spune că nu cunosc vreun evreu pe această lume care ar avea ceva împotriva.”

Pe măsură ce Isus istoric a fost asumat, s-a conturat întrebarea privind relația dintre ieselusologie și cristologie, dintre „Isus istoric” și „Isus Mântuitorul”. Principalele scrieri de cristologie din ultimele decenii au început să înfrunte această întrebare. Ilustrativă rămâne în acest sens epocala carte a lui Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (1972), în care se trag consecințe din defensiva la care a fost silită poziția lui Rudolf Bultmann, ca urmare a înaintării cercetărilor consacrate lui Isus istoric. Chiar scrierile unor elevi ai acestuia (E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, 1953; E. Fuchs, *Zur Frage des historischen Jesus*, 1960; F. Ebeling, *Kerygma und historischen Jesus*, 1962, și alții) l-au susținut în efortul de a depăși teologia tradițională în direcția unei teologii ce ia în seamă studiul vieții pământești a lui Isus. Jürgen Moltmann profilează cristologia în jurul a trei opțiuni: istoria și destinul lui Isus Hristos sunt punctul de plecare al cristologiei, un punct de plecare ce trebuie menținut proaspăt pentru a se evita alunecarea în scolasticism; crucificarea și învierea lui Isus sunt cele care îl trec pe Isus din Nazaret în Isus Hristos; „teologia ascendentă” a crucificării și a înălțării la ceruri și „teologia descendentă” a întrupării trebuie puse în legătură, nu în opoziție.

În teologia ortodoxă, Pavel Florenski s-a confruntat cu întrebarea privind raportul dintre latura „empirică” a creștinismului – în fapt „existența lui Hristos ca om” – și latura escatologică. Soluția sa (din *Dogmă și dogmatism. Studii și eseuri teologice*, 1998) pune accentul pe împlinirea a ceea ce a spus profetul Isaia și a fost reluat de *Evanghelia lui Matei* (12, 18): „Iată Fiul meu pe care L-am ales, Iubitul Meu, întru care a binevoit sufletul Meu; pune-voi Duhul Meu peste El și judecată neamurilor va vesti”. Latura „empirică” o consideră absorbită de escatologie. În ampla monografiere (din *Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen*, 2002), cardinalul Tomás Špidlik a descris această

preluare a creștinismului ca „unire a omului cu Dumnezeu”, în care „Hristos este sensul, și nu produsul istoriei” (Soloviev), ce presupune o „cosmologie cristologică” ordonată de ideea „frumuseții ordinii”.

Care este însă perspectiva recentă dinăuntrul iudaismului asupra lui Isus? Voi considera, pentru ilustrare, cercetările lui David Flusser. Prestigiosul învățat menționează (în *Jewish Sources in Early Christianity*, 1989) că nu numai *Vechiul Testament* este sursă pentru creștinism, ci și *Noul Testament* reprezintă o sursă pentru reconstituirea „unor capitole importante ale istoriei Israelului din acele zile, în special ale istoriei spirituale a Israelului”. El atrage atenția asupra faptului că „există rostiri ale lui Isus ce pot fi redată atât în ebraică, cât și în aramaică; dar există unele rostiri ce pot fi redată numai în ebraică, însă nici una dintre rostirile sale nu poate fi redată doar în aramaică. Se poate astfel dovedi originea evreiască a *Evangheliilor* retraducându-le în ebraică”. David Flusser concentrează argumente în dreptul tezei după care „limbajul *Noului Testament* a fost astfel influențat nu numai de controversile ivite înăuntrul iudaismului însuși, ci și de redactorii *Evangheliilor*, care au chiar schimbat, în versiunile grecești, cuvintele lui Isus însuși.” Deja prin redactările de după dărâmarea celui de al doilea Templu, pe fondul tensiunilor dintre iudaism și lumea greco-romană, s-a ajuns să se profileze un Isus Hristos rupt de iudaism și, în multe privințe, opus evreilor. Iar acuzarea evreilor că l-au omorât pe Isus, ce are ca bază un text al lui Josephus Flavius, se dovedește a fi – la compararea cu versiunea arabă a textului, găsită între timp – o simplă interpolare ulterioară, făcută de cineva interesat să-i opună pe creștini evreilor..

Fiind la dispoziție material documentar nou, monografiile consacrate lui Isus se înmulțesc cu repeziciune. Am în vedere aici patru monografii edificatoare, scrise de autori cu ascendențe teologice diferite.

E. P. Sanders propune (cu *The Historical Figure of Jesus*, 1993) ca în *Evanghelii* să se sesizeze straturile istorice. *Evangheliile* au fost scrise la câteva decenii după crucificare spre a transmite lumii semnificația vieții, activității și sacrificiului lui Isus. Examinând pericopele din cele patru *Evanghelii* canonice, istoricul american identifică „stadiile” elaborării *Evangheliilor* ce ne-au fost transmise: „unități folosite în contexte omiletice și pedagogice”; „reunirea de unități aflate în legătură în grupuri de pericope (ce au circulat probabil în foi de papyrus)”; „protoevanghelii”, „Evangheliile noastre”. „Ceea ce trebuie înțeles este dezvoltarea generală a tradiției. Isus a vorbit și a făcut lucruri într-un context, în contextul vieții sale; el a dat răspunsuri oamenilor pe care i-a întâlnit și circumstanțelor, așa cum le-a perceput. Dar noi nu ne mișcăm direct de la viața sa la *Evanghelii*. Noi ne mișcăm mai curând de la viața sa la

folosirea creștină timpurie a faptelor individuale ca exemple pentru a marca un aspect sau altul. Numai în mod treptat pericopele au fost asamblate în cărți ce și-au propus să descrie drumul său.”

O încercare de a reconstitui faptele certe ale vieții pământești a lui Isus a întreprins Jacques Duquesne (în *Jésus*, 1994). Autorul francez observă foarte bine că teza neîncrezătoare a lui Bultmann a „provocat” ea însăși noi demersuri pentru a stabili cu acuratețe date sigure privind viața pământească a lui Isus, iar rezultatele sunt sigure. Nu dispunem de surse necreștine ale existenței istorice a lui Isus în măsura în care am vrea, dar nici un istoric serios nu mai pune la îndoială existența istorică a lui Isus. Descoperirile de la Qumran și din Sinai confirmă validitatea surselor creștine de care dispunem. Aceste surse nu sunt de fiecare dată concordante în ceea ce privește detaliile istoriei lui Isus (de pildă, rămân divergențe relativ la efectivul călătoriilor la Ierusalim). În multe fragmente domină mentalitatea epocii, în care „orice evreu impregnat de *Scripturi* atribuie mai multă importanță și adevăr semnificației unui fapt decât realității lui”. Dar aceste surse, și înainte de toate *Evangheliile*, rămân „cea mai bună sursă și aproape unica sursă pentru a-l cunoaște pe Isus”.

Klaus Berger (cu *Wer war Jesus wirklich?*, 1995) pleacă de la considerentul că delimitarea dintre scrierile preluate în canonul *Noului Testament* și cele rămase în afara acestui canon nu este în fiecare caz legată de autenticitatea istorică a scrierii respective. Unele dintre aceste scrieri nu au fost cunoscute la data canonizării (de exemplu, *Evanghelia lui Toma*, *Evanghelia lui Petru* și altele). Teologul german argumentează pentru o imagine a lui Isus sprijinită pe sursele canonice și necanonice: „Isus avut în vedere este Isus al tuturor celor patru *Evanghelii*, dar, în plus, și Isus al mai vechilor *Evanghelii* apocrief”. În ceea ce privește optica abordării, argumentul este că, dacă se lasă să iasă în relief mesajul *Evangheliilor*, în contextul iudaismului aceluși timp, distincția dintre Isus istoric și Isus escatologic scade în ascuțime. Alte distincții ce tind să se osifice se atenuează dacă se observă că „înseși percepțiile fundamentale și evenimentele sufletești au fost, pe timpul și în jurul *Noului Testament*, altele decât astăzi”. Oricum, cu datele oferite de izvoarele noi, se profilează „un Isus până acum puțin cunoscut, oarecum de neîntrecut în ceea ce privește înțelepciunea în privința lumii și cunoașterea în privința lucrurilor de zi cu zi”.

Din partea științei despre religie (*Religionwissenschaft*) aflată în ascensiune în zilele noastre, o scriere reprezentativă a dat Peter Antes (cu *Jesus zur Einführung*, 1998), care caută să aducă „o orientare în densitatea interpretărilor și proiectelor” generate de noul stadiu al cunoașterii lui Isus istoric. Acest scop este cu atât mai justificat cu cât este sesizabilă nevoia de a oferi comunităților de

astăzi cunoștințele fundamentale în materie de religie și, cu deosebire, în ceea ce privește istoria pământească a lui Isus. Peter Antes aduce o seamă de puncte de vedere noi în discuție. La argumentul folosit de cei care contestă existența istorică a lui Isus – absența de atestări istorice suficiente din partea surselor necreștine – autorul a răspuns cu argumentul mulțimii relatărilor privind viața lui Isus din bazinul mediteranean. „Isus istoric nu mai este contestabil”.

Autori americani au listat încă o dată descoperirile legate de Isus istoric (cu John D. Crossan, Jonathan L. Reed, *Excavating Jesus. Beneath the stones, behind the texts*, 2001) ce marchează timpul nostru. Sunt descoperiri arheologice, precum inscripția privindu-l pe Pilat din Pont, casa și barca lui Petru de la Tiberia, vestigiile de la Ierusalim și Cesareea ale lui Herod cel Mare, orașele Sephoris și Tiberia ale lui Herod Antipa, primele sate evreiești în Galileea, monumentele rezistenței evreiești de la Masada și Qumran, osuarul lui Caiafa, schelete ale unor crucificați, alte osuare (autorii exaltând importanța celui al lui Jacob cel Drept, care nu se confirmă, totuși). Sunt apoi descoperiri scripturale ca, de pildă, manuscrisele de la Marea Moartă, codicele Nag Hammadi, la care se adaugă interpretări noi, precum cea care vizează dependența lui Matei și Luca de Marcu, a celor trei evangheliști de o evanghelie sursă (căutata evanghelie Q), dependența lui Ioan de evangheliile sinoptice, independența lui Toma de ceilalți evangheliști și existența unei surse diferite pentru Petru, diferențele dintre Pavel și Ștefan. La descoperiri putem adăuga noutățile cercetării istoriei romanilor și ale istoriografiei evreiești (care permit, între altele, mai profundă înțelegere a interacțiunii fariseilor, saduceenilor, esenienilor, creștinilor înăuntrul iudaismului vremii), descoperirea de scrieri neinterpolate (precum cea a unor fragmente ale lui Josephus Flavius), lectura scrierilor în ebraica vremii (nu doar în greacă) și, desigur, noile strategii de interpretare, care permit să se capteze contextul deopotrivă evreiesc, grecesc și roman al elaborării evangheliilor.

Arheologia biblică a luat avânt, iar anvergura ei o putem sesiza la britanicul Shimon Gibson (cu *The Final Days of Jesus. The Archeological Evidence*, 2009). Acesta a examinat traseul lui Isus din săptămâna finală a vieții sale pământești, care a schimbat istoria lumii, corelând constatările arheologice cu datele înscrisurilor și procedând la deducții riguroase. El aduce linii pentru un portret demn de atenție.

Isus s-a născut în anul 6 î.e.n. și a fost crucificat în 30 e.n.. A fost echivalentul unui rabin instruit, gânditor cuprinzător („a cosmopolitan individual, a free thinker”), având capacități terapeutice ieșite din comun. A venit la Ierusalim, în „cetatea lui Dumnezeu”, pentru sărbătoarea Paștilor, cu intenția de a-și face

cunoscută viziunea. Înconjurat de discipolii săi, a atras din nou mulțimi mari de oameni, stârnind autorităților romane impresia unei mari forțe „disruptive”, în vreme ce autorități ale Templului percepeau capacitățile terapeutice extraordinare ca pe o amenințare. După arestare, Isus a fost dus mai întâi la Marele Preot, într-un efort al lui Iosif din Arimathea de a preveni condamnarea. De teama impactului enorm în rândul mulțimilor, în cele din urmă, romanii au procedat la condamnare, văzând în Isus *„a subversive troublemaker and a leader of a potentially dangerous group of agitators and malcontents”*.

Portretul lui Isus este sprijinit de Shimon Gibson pe argumente arheologice și scripturale. Noutatea cercetării sale este, însă, și mai conturată pe planul a două localizări. Prima se referă la stabilirea cu probabilitatea cea mai ridicată a locului în care a avut loc procesul lui Isus și condamnarea de către Pilat din Pont. Acest loc este în Ierusalimul de sus, pe latura vestică a palatului lui Herod cel Mare. A doua se referă la stabilirea locului Sfântului Mormânt. Shimon Gibson respinge propuneri arbitrare de localizare (precum Muntele Măslinilor sau Hinnom Valley) și analizează propunerea de a considera cunoscuta Garden Tomb, situată (pentru cei familiarizați cu harta Ierusalimului) la câteva sute de metri, spre nord, în afara zidului cetății, de ceea ce tradiția socotește loc al Sfântului Mormânt. El consideră că tradiția are în acest caz dreptate. Shimon Gibson încheie riguroasa sa cercetare cu o concluzie pe care nu putem să nu o cităm ca atare: nu există explicație istorică pentru mormântul gol (*„the reality is that there is no historical explanation for the empty tomb”*).

Actualitatea mesajului Epistolelor pauline

Sorin Marțian¹

Abstract. Written in the first years of Christianity, Paul's epistles go along with the apostle's mission in every important city of the Roman Empire. Starting with his culture, personality and the fact that he belonged to two civilisations, Judaic and Greek, it's necessary to understand the way that Saint Paul thinks. Being the first christian theolog who wrote his thoughts, he didn't give us a systematic theological treatise because he is a shepherd who adapts to the specific conditions of the old christian communities. His letters have the character of some circumstantial works. Putting aside some aspects from those times and from those cultural areas, we are all invited to see through Paul's message which didn't lose its value, it's still valid and encourages the meditation and the practice of virtues.

Key-words: *Paul's epistles, apostle, christology, faith, hope, Alliance, Resurrection, freedom, justification through faith.*

Apărute în primii ani ai creștinismului, Epistolele pauline sunt scrieri care însoțesc misiunea de evanghelizare desfășurată de apostol în fiecare localitate mai importantă a Imperiului Roman. Prin intermediul epistolelor, Sf. Paul își face simțită prezența în comunitățile pe care le-a întemeiat, susținându-i cu sfaturi și încurajări pe cei botezați, răspunzând unor întrebări puse de aceștia în scris (1 Cor 7, 1)² sau transmise prin viu grai (1 Cor 1, 11). Multe dintre răspunsurile apostolului presupun date specifice la care astăzi nu mai avem acces. De aici vine și dificultatea înțelegerii unor texte pauline, pasaje care cer o analiză atentă și prudentă.

¹ Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Cluj-Napoca.

² Abrevierile biblice din prezentul articol trimit la o traducere recentă a Sf. Scripturi: *Biblia*, traducere, introduceri și note de A. BULAI - E. PATRAȘCU, Sapientia, Iași 2013.

Interpretarea Epistolelor pauline presupune aplicarea unor metode științifice de exegeză, care tind să capete din ce în ce mai mult un caracter erudit, bazat mai ales pe cunoașterea autorilor din vechime și a tehnicilor literare pe care aceștia le foloseau. O sinteză a teologiei pauline se arată a fi greu de realizat astăzi, ținând cont de diversitatea abordărilor teologice și de diferența dintre tradițiile exegetice ale comunităților creștine. După cum a constatat și J.-N. Aletti, una dintre tendințele actuale în domeniu este aceea de a creiona ideile pauline sub forma unor schițe teologice, pornind de la texte³. Având ca punct de plecare un astfel de model, dorim să oferim în cele ce urmează câteva observații pe marginea ideilor esențiale desprinse din Epistolele Sf. Paul, care ne vor ajuta să înțelegem că mesajul operei „Apostolului Neamurilor” este mereu actual, pragmatic, răspunzând problemelor omului contemporan și îndemnând la convertire (văzută ca o schimbare a mentalității).

Corespondența Sf. Paul a căpătat amprenta unui gen literar bine cunoscut atât în lumea greco-romană, cât și în cea iudaică: genul epistolar⁴. Două categorii ale genului epistolar erau folosite de obicei în Antichitate: a) scrisorile propriu-zise, adresate în condiții particulare unei persoane sau unui grup restrâns; b) epistolele, care sunt adevărate tratate adresate unui cerc foarte larg de destinatari sau chiar oricărui cititor care ar fi avut acces la ele⁵. Adeseori, pentru mulți dintre noi, cuvintele „scrisoare” și „epistolă” sunt sinonime, iar diferențele dintre cele două nu ies în evidență atât de ușor. De-a lungul timpului, în mediile de specialitate s-a pus problema caracterului scrierilor pauline: ele pot fi considerate scrisori sau epistole ?

Ipotezele referitoare la genul literar al Epistolelor pauline au gravitat încă de la începutul secolului XX în jurul cercetărilor lui A. Deissmann⁶. Bazându-se pe studiul documentelor literare de factură greco-romană, savantul german pune în evidență deosebiriile dintre scrisori și epistole, susținând că lucrările pauline sunt adevărate „scrisori”, trimise ocazional unor destinatari cunoscuți, și nu tratate doctrinare având drept țintă un public vast. Până și Epistola către

³ J.-N. ALETTI, „Où en sont les études sur Saint Paul ? Enjeux et propositions”, *Recherches de science religieuse* 90/3 (2002) 329-352, aici 334.

⁴ A. GEORGE - P. GRELOT, *Introduction à la Bible* (4 vol.), Desclée, Paris 1977, vol. 3, 28.

⁵ Cf. W. HARRINGTON, *Nouvelle introduction à la Bible*, Seuil, Paris 1971, 788.

⁶ A. DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Mohr, Tübingen 1908.

romani era considerată tot „scrisoare”⁷. Astăzi, studiile și concluziile de odinioară ale lui A. Deissmann sunt mult mai nuanțate sau completate cu analize recente⁸. Conform acestora, am putea vorbi în cazul scrierilor pauline despre un gen literar situat între scrisoare și epistolă, care reunește trăsături specifice ambelor categorii⁹. Cu alte cuvinte, lucrările pauline sunt în același timp „epistole”, din moment ce se adresează unei comunități întregi, și „scrisori”, pentru că unele au un caracter privat, clarificând aspecte particulare ale vieții comunitare. În ce ne privește, vom folosi în continuare termenul tradițional de „epistolă”, după modelul oferit de editorii celebrei traduceri *La Bible de Jérusalem*, considerată astăzi un standard în materie de exegză biblică¹⁰.

Este de înțeles faptul că modelele literare din lumea greco-romană au influențat redactarea lucrărilor pauline, însă nu trebuie să uităm un alt aspect tot atât de important: scriind epistole diferitelor comunități creștine, Sf. Paul își duce la îndeplinire misiunea sa de apostol, având drept model pedagogia dascălului evreu din epocă. Epistolele pauline se încadrează într-o tradiție deja prezentă în mediul religios iudaic: schimbul de „scrisori religioase oficiale” între comunitățile iudaice și căpeteniile lor (vezi 2 Mac 1, 1–2, 18). Introducerile solemne ale scrierilor pauline, elementele lor doctrinare și preceptele lor morale, care trebuie să fie aduse la cunoștința întregii comunități, confirmă caracterul oficial al acestor documente¹¹. Cu excepția Epistolei către Filemon, corespondența apostolului este alcătuită din „scrisori oficiale”, nu din simple bilete private.

În Antichitate, epistolele erau fie scrise de către expeditorul lor, fie dictate unui scrib sau lăsate în sarcina unui secretar căruia i se dădeau indicații generale despre subiectul care trebuia tratat. Ca material pentru scris, se putea folosi papirusul (confeționat din fibrele unei plante asemănătoare cu trestia) sau pergamentul (din piele de capră, oaie sau vițel). Sf. Paul își dicta epistolele, numele unuia dintre scribi, Tertius, fiindu-ne cunoscut din Epistola către romani (Rom 16, 22). De mai multe ori, apostolul își încheia corespondența

⁷ *Ibidem*, 158-170. Vezi și ediția în limba engleză: A. DEISSMANN, *Light from the Ancient East. The New Testament illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman world* (translated by L. R. M. STRACHAN), Hodder and Stoughton, New York-London 1910, 218-234.

⁸ Cf. R. E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Bayard, Paris 2000, 454-456.

⁹ P. DEBERGÉ - J. NIEUVIARTS, *Guide de lecture du Nouveau Testament*, Bayard, Paris 2004, 20.

¹⁰ *La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris 1988. Vezi și noua ediție din 2005.

¹¹ J. CAMBIER, „Paul (vie et doctrine de Saint)”, în H. CAZELLES - A. FEUILLET, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, VII, Letouzey & Ané, 1966, 279-387, aici 330.

scriind el însuși ultimele cuvinte, o modalitate de a da textului un plus de autenticitate (Gal 6, 11; Flm 19), căci existau și falsificatori care încercau să profite de buna-credință a comunităților (2 Tes 2, 2; 3, 17). După redactare, epistola se sigila cu ceară, în exterior erau scrise adresa și numele destinatarilor, apoi era transmisă respectivei comunități printr-un mesager¹². Acesta, ajungând la destinatari, o citea în public, într-o atmosferă de solemnitate.

Scrierile pauline erau structurate după un plan frecvent folosit în epocă, anumite formule epistolare, standardizate până atunci, căpătând un caracter creștin: a) adresa (cu numele expeditorului și numele destinatarilor); b) rugăciunea (adresată lui Dumnezeu, după circumstanțe); c) partea doctrinară; d) partea paracletică (exortație), sfaturi pentru viață; e) finalul (noutăți, urări, formule de binecuvântare, Sf. Paul adaugă câteodată o propoziție scrisă de mâna sa)¹³. Între adresă și final, corpul epistolei are o lungime variabilă (rugăciunea, partea doctrinară și partea paracletică). În unele epistole, tematica este relativ unificată (Fil), în altele (1 Cor), subiectele aduse în discuție sunt diverse.

Figurile de stil frecvent utilizate în lucrările pauline sunt cele preluate din cultura timpului: antiteza, paradoxul, metafora și paralelismul. Apar secțiuni construite pe baza paralelismelor concentrice (chiasme), fapt exemplificat de textele din 1 Cor 12-14¹⁴. Stilul Sf. Paul poartă amprenta spontaneității. De multe ori, avem impresia că un cutare pasaj a fost scris sau dictat în focul redactării (vezi Gal). Ca o trăsătură a stilului paulin, trebuie remarcată prezența mai multor genuri literare integrate în cadrul epistolelor: diatriba (Rom, Gal și 1 Cor), expunerea doctrinară (1 Cor 2, 6-16; Rom 3, 21-26; Ef 3, 2-13), imnul (1 Cor 13; Fil 2, 6-11), rugăciunea (Ef 3, 14-21), doxologia (Rom 16, 25-27) etc. Ardoarea ce îl animă pe apostol stă, într-o mare măsură, la originea calităților operei sale. Celebra expresie „stilul este omul însuși”¹⁵ îi este cu totul potrivită.

Lucrările pauline sunt documente pastorale de circumstanță, adresate unor comunități creștine cunoscute, scopul lor fiind acela de a rezolva diferitele probleme de viață cu care aceste comunități se confruntau. Astfel, prin intermediul epistolelor, Sf. Paul face referire la temele fundamentale ale credinței, gândirea sa evoluând treptat, pe măsură ce misiunea de evanghelizare se

¹² Vezi E. COTHENET, *Saint Paul en son temps*, Cahiers Evangile 26, Cerf, Paris 1985, 18-19.

¹³ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1996, 66.

¹⁴ Vezi J.-N. ALETTI, „Paul a-t-il été un écrivain ?”, *Le Monde de la Bible* 123 (1999) 57-60, aici 58.

¹⁵ Expresia îi aparține naturalistului francez Georges Louis Leclerc, conte de Buffon (1707-1788).

dezvoltă în lumea greco-romană. Epistolele numite „protopauline” (1 Tes, Fil, Flm, 1 Cor, 2 Cor, Gal, Rom), care sunt considerate „autentice” și au fost redactate în anii 50 p. Chr., pun în lumină importanța evenimentului pascal, faptul că mântuirea este oferită tuturor prin moartea și învierea lui Isus Cristos.

Încă din primele trei epistole (1 Tes, Fil, Flm), cristologia paulină se exprimă printr-o „soteriologie” (discurs despre mântuire). Întreaga viață a creștinului se desfășoară sub semnul așteptării. Mântuirea trebuie să vină, dar ea este deja prezentă prin eficacitatea învierii lui Isus Cristos. Astfel, comunitatea creștină din Tesalonic trăia într-o vie așteptare a venirii apropiate a Domnului¹⁶. Sf. Paul tratează această temă în două pasaje din Epistola întâi către tesaloniceni (1 Ts 4, 13-18; 5, 1-11), utilizând termenul grec *parusía* (de la verbul *páreimi*, „a fi prezent”, „a sosi”), substantiv care semnifică fie „prezența”, fie „venirea”, „sosirea”, „vizita” cuiva¹⁷. *Parusía* lui Cristos este asemănată cu o vizită regală de tip elenistic, într-o atmosferă sărbătorească. Apare aici o legătură între cuvântul *parusía* și titlul de *Kýrios* („Domn”), care îl desemnează pe Cristos. Cu ajutorul unui limbaj apocaliptic, apostolul îndeplinește o misiune pastorală. El vrea să promoveze un tip de atitudine ce constă în refuzul tristeții în fața morții celor dragi, în vigilență și asceză, adevărate „arme” de luptă ale creștinului.

Fragmentul 1 Ts 5, 1-11, alături de recomandarea de a fi vigilenți, vine cu dubla antiteză noapte-zi, lumină-întuneric (v. 5-8), dar aici noaptea și întunericul capătă un sens metaforic. Simbolul luminii, având drept opus întunericul, este utilizat într-o dublă accepțiune: cea profetică, de mântuire mesianică, și cea sapiențială, de bună conduită¹⁸. Creștinii așteaptă ziua Domnului în calitate de „fii ai luminii și fii ai zilei”. Prin metafora „fii ai luminii” (*hyiòi phōtós*), Sf. Paul vorbește despre noua existență a credincioșilor, existență caracterizată de ființarea întru Cristos¹⁹. Statutul creștinilor de „fii ai luminii și fii ai zilei” presupune ca aceștia să trăiască în credință, iubire și speranță. Ei sunt sfătuiți să vegheze, adică să fie gata de luptă ori de câte ori este nevoie, având drept

¹⁶ ***, *Les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude*, Desclée, Paris 1983, 51.

¹⁷ Vezi terminologia greacă în *The Greek New Testament* (Fourth Revised Edition edited by B. ALAND, K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C. M. MARTINI, B. M. METZGER), Deutsche Bibelgesellschaft - United Bible Societies, Stuttgart 2005. Explicația substantivului *parusía* la A. FEUILLET, „Parousie”, în L. PIROT, A. ROBERT, H. CAZELLES, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, VI, Letouzey et Ané, 1960, 1331-1419, cu bibliografia; X. LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1996, 419.

¹⁸ FEUILLET, „Parousie”, 1366.

¹⁹ M. ORSATTI, 1-2 *Tesaloniceni*, Buna Vestire, Blaj 2005, 97.

coif și platoșă virtuțile teologale. În același stil parenetic, apostolul adaugă la sfârșit un îndemn: „edificați-vă unul pe altul” (v. 11). Această edificare se referă la individ și la comunitate, căci trebuie toți împreună, prin cuvânt și faptă, să „edificăm” comunitatea.

Epistola întâi către tesaloniceni ne arată astăzi sensul speranței creștine, faptul că mântuirea noastră este Cristos și că fiecare clipă a vieții noastre ar trebui să fie o pregătire a acestei mântuiri. Speranța nu presupune pasivitate²⁰, nici fuga din fața realității, ci ea stimulează un nou mod de a trăi prezentul.

Credința creștină poate fi trăită ținând cont de realitățile lumii actuale, realități pe care libertatea creștină nu le neagă. Libertatea creștină este cea a iubirii pentru aproapele. De exemplu, în Epistola către Filemon, Sf. Paul consideră că sclavul este egal cu omul liber, ignorând orice deosebire juridică sau socială între unul și altul în sânul Bisericii. Schimbarea statutului social al membrilor comunității nu este atât de importantă. Importantă este transformarea care trebuie să aibă loc pe un alt plan, la un alt nivel. Această transformare presupune convertirea fiecăruia prin iubire, care tinde spre egalitate, astfel încât sclavul să devină în ochii stăpânului creștin „un frate iubit” (vezi Fm 16). Unitatea în Cristos îndepărtează și șterge relația stăpân-sclav, ea fiind privită în alt mod. Apostolul nu cere abolirea sclaviei, iar atitudinea sa pare a fi conservatoare (pentru că Isus avea să revină curând, structurile sociale ale epocii puteau fi tolerate, chiar dacă erau străine valorilor evanghelice), însă reușește să realizeze mai mult decât atât: promovând egalitatea între toți, stăpâni de sclavi și sclavi, el desființează din interior această instituție²¹. Punctele de vedere enunțate în Epistola către Filemon sunt capabile să prevină abuzurile îndreptate împotriva sclavilor, iar în același timp să ne ofere astăzi repere morale solide privind noile provocări ale societății contemporane, noile forme de sclavie, mult mai subtile și la fel de dureroase ca și cele din trecut.

O dată cu evenimentele trăite la Corint (oraș cosmopolit dominat de elenism, centru politic și comercial de prim rang) și cu întreaga corespondență trimisă creștinilor de aici, gândirea Sf. Paul trece de la tema Înviere/Parusie la tema moarte/Înviere. Este vorba despre o reflecție asupra Crucii lui Cristos. Apostolul arată corintenilor rolul fundamental al misterului pascal: „Căci v-am transmis, în primul rând, ceea ce am primit și eu: Cristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi, a fost înmormântat și a înviat a treia zi, după

²⁰ Cf. P. BONY, *Saint Paul*, Les Editions de l'Atelier-Editions Ouvrières, Paris 1996, 45.

²¹ Apud E. CHARPENTIER, *Pour lire le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1994, 52.

Scripturi. Și i s-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece”(1 Cor 15, 3-5). Raportarea la Scripturi este esențială, căci ea scoate în evidență continuitatea istoriei mântuirii și fidelitatea lui Dumnezeu față de Alianța sa cu omul²². Intrând în dialog cu grecii, care căutau înțelepciunea și care aveau propriile exigențe în acest sens²³, Sf. Paul înțelege ce anume aducea în lumea păgână „cuvântul crucii”(1 Cor 1, 18): conștientizarea derapajelor înțelepciunii lumii, când aceasta se închide în ea însăși, și recunoașterea în chipul Celui Răstignit a prezenței și a realității iubirii lui Dumnezeu pentru toți.

Apostolul insistă asupra problemei libertății, dezbătută cu fervoare în mediul elenistic. Îi oferă însă un sens nou: spre deosebire de etica greacă sau chiar de legalismul iudaic, el afirmă în același timp libertatea creștinului și ascultarea sa față de Cristos cel viu, care aduce exigențe noi la nivel de conduită. Este o nouă etică, diferită de cea a Legii iudaice, având drept centru viața în Cristos și iubirea (*agapè*), carisma prin excelență, ce invită la comuniune și unitate (1 Cor 13). Astăzi, dintr-o perspectivă creștină, libertatea înseamnă a trăi aducându-i mărire lui Dumnezeu, fiind atenți la consecințele cuvintelor noastre și faptelor noastre în raport cu cel de lângă noi, printr-un efort de discernământ. P. Debergé afirmă că pentru Sf. Paul, „discernământul este un element fundamental al vieții creștine. El se înscrie în cadrul existenței noi a creștinului. În acest context, creștinul nu trebuie să facă abstracție de inteligența sa. Din contră, el trebuie să o pună în slujba descoperirii voinței lui Dumnezeu în viața sa și pentru viața sa”²⁴.

În Epistola către galateni și în cea către romani găsim o reflecție densă despre ceea ce ne mântuiește cu adevărat (Legea iudaică sau credința în Isus Cristos) și despre cei care sunt mântuiți (evreii, ca și grecii, adică întreaga omenire). Apostolul se adresează tuturor creștinilor din provincia Galatia, fără a-i interpela neapărat în mod individual, plecând de la convingerea că viața în Cristos presupune în mod cert un angajament personal, dar ea nu poate fi trăită decât în comunitate. Comunitatea creștină este deschisă tuturor oamenilor, ea fiind alcătuită din persoane de condiții diferite: „Așadar, nu mai este nici iudeu, nici grec, nici sclav, nici [om] liber, nici bărbat și nici femeie: voi toți

²² Vezi elementele de bază ale gândirii pauline aduse în discuție de J.- P. LEMONON, „Paul et l'expérience du Christ”, *Études* 5 (2004) 637-649, aici 641; *passim*.

²³ La baza rivalităților și certurilor din comunitatea corintenilor stă fascinația pe care o exercită asupra lor cunoașterea (*gnôsis*). Amănunte la P. MOURLON BEERNAERT, *Paul saisi par le Christ*, Lumen Vitae, Bruxelles 1997/1998, 34-35.

²⁴ P. DEBERGÉ, *Saint Paul*, Source de Vie, Toulouse 1998, 83.

sunteți una în Cristos Isus” (Gal 3, 28). Cum bine a remarcat J.- P. Lémonon, „proclamarea Evangheliei este sursă de reconciliere pentru o umanitate dezbinată și totuși aflată în așteptarea unității”²⁵.

Epistola către galateni își propune să susțină o temă paulină importantă, dezbătută în cadrul controversei cu iudaizantii (Gal 2, 11-21), și anume justificarea prin credință în Cristos, independent de faptele Legii mozaice. Dacă argumentarea pe care o dezvoltă Sf. Paul capătă aici nuanțe apologetice, atmosfera fiind marcată de discuții polemice, în Epistola către romani expunerea este mult mai calmă, ideile înlănțuindu-se armonios. Justificarea prin credință este condiția universalismului, fapt pentru care apostolul recunoaște în această doctrină fundamentul teologic al activității sale pastorale²⁶.

Gândirea paulină pune accentul pe antiteza Lege-Cruce: „Eu nu resping harul lui Dumnezeu. Dar dacă justificarea vine prin Lege, atunci degeaba a murit Cristos” (Gal 2, 21). Sf. Paul demonstrează că nu putem primi justificarea prin observarea Legii. De la regimul Legii am trecut la cel al harului. Legea iudaică nu numai că nu este necesară pentru mântuire, ci, mai mult, a ne pune încrederea în ea înseamnă a renunța la mântuire. Unde trebuie căutată aceasta? Epistola către romani ne răspunde: „noi credem că omul este justificat prin credință, fără faptele Legii” (Rom 3, 28). Comentând acest pasaj, S. Lyonnet afirmă că apostolul nu neagă relația dintre faptele împlinite după convertirea creștină și mântuire, acestea fiind solicitate în toate epistolele (de exemplu: 1 Cor 15, 10; Gal 5, 6; Rom 8, 4; Ef 2, 8-10). Toți teologii catolici au înțeles astfel fragmentul Rom 3, 28, inclusiv Sf. Toma de Aquino²⁷. În mod sigur, faptele noastre bune sunt necesare pentru mântuire, ele având drept călăuză porunca iubirii (Iac 2, 14-26).

Epistola către romani ne oferă un model creștin de viață, potrivit căruia suntem uniți cu Isus prin credință și Botez: „Așadar, am fost înmormântați împreună cu el prin Botez în moartea [lui] pentru ca, după cum Cristos a înviat din morți prin gloria Tatălui, la fel și noi să umblăm într-o viață nouă” (Rom 6, 4). Pentru a exprima unirea celui botezat cu Cristos răstignit și înviat, apostolul folosește o serie de verbe compuse în limba greacă (vezi prefixul gr. *syn*, „cu” sau „co”): „Iar dacă suntem fii, suntem și moștenitori, moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori cu Cristos, dacă suferim cu el, ca împreună

²⁵ LEMONON, „Paul et l'expérience”, *art. cit.*, 649.

²⁶ Cf. P. BONY, *Saint Paul*, *op. cit.*, 135.

²⁷ S. LYONNET, *Études sur l'Épître aux Romains*, Seconda ristampa, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, 120.

cu el să fim și glorificați” (Rom 8, 17). Reflecția despre justificarea prin credință pune în evidență o exigență ce se impune creștinului: să primească în credință actul mântuitor al lui Dumnezeu și să fie deschis față de lucrarea Spiritului Sfânt. Iată că din mai multe puncte de vedere, doctrina justificării prin credință constituie o cheie de lectură importantă pentru viitorul Bisericii, ea fiind contribuția decisivă pe care Sf. Paul a adus-o la creionarea unui discurs soteriologic și ecleziologic.

În concluzie, subliniem faptul că este necesar să-l înțelegem pe apostol pornind de la cultura sa, personalitatea și apartenența sa la două civilizații: iudaică și greacă. Fiind primul teolog creștin ce a fixat în scris elemente din gândirea sa, el nu ne-a transmis un tratat de teologie sistematică, pentru că este un păstor ce se adaptează la condițiile specifice comunităților creștine din primul secol, epistolele sale având caracterul unor lucrări de circumstanță. Lăsând însă la o parte anumite aspecte legate de epoca respectivă și mediul ei cultural, suntem chemați cu toții să observăm că mesajul paulin nu și-a pierdut valoarea, este actual, cultivând deschiderea spre meditație și practicarea virtuților.

Acum, când vorbim din nou despre criza societății contemporane și vedem în jurul nostru multe neajunsuri, avem nevoie de încurajarea Sf. Paul, „fratele nostru”, pe care nu-l putem ignora. Avântul său misionar și istoria sa personală constituie pentru noi exemple demne de urmat pe calea credinței.

Lumea de azi în căutarea lui Dumnezeu

Vasile Muscă¹

Zusammenfassung: Die Ausgangshypothese des Aufsatzes steht unter dem Verdacht, dass die Wesenszüge der gegenwärtigen Lebenswelt, und zwar; Nihilismus, Individualismus und Relativismus gegen die universale Wertschätzung des Christentums stoßen. Die Gerechtigkeit, die Wahrheit, das Gute, die im Allgemeinen als geteilte Werte den Sinn der Existenz und die Welt-Interpretation im Ganzen rechtfertigten, und die weiter durch die christliche Tradition gestiftet worden sind, werden anhand der erwähnten Wesenszüge der Moderne relativiert. Aus diesem neuen Kontext erscheint die Frage; wie und auf welcher Art und Weise die Suche nach Gott in der heutigen Lebenswelt möglich ist, legitim. Die Antwort, die in dem Essay gegeben ist, fordert außerhalb theoretischer Perspektiven aus der Philosophie-Geschichte ein Engagement des Glaubens.

Stabilitatea lumii de azi este amenințată, după câte se pare, din trei direcții principale: nihilism, individualism și relativism. Trăsătura comună care le unește este că fiecare dintre ele este îndreptată împotriva valorilor universale promovate de creștinism.² Or, de la început trebuie spus că aceste valori nu constituie doar rădăcinile culturale ale Europei ci se identifică cu însăși substanța națiunii noastre de cultură europeană.

Dintre acestea, cel care a lovit mai puternic conștiința lumii de azi este relativismul. În fond, individualismul derivă din relativism iar din acestea două urmează în linie directă, ca o consecință ultimă a lor, nihilismul. Primul și principalul inconvenient provocat de relativism constă într-un grav deranjament în orizontul de valori în care omul trăiește. Într-una din cele mai

¹ Prof. univ. dr., Univ. Babeș-Bolyai.

² Dario ANTISERI, *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell' Europa?*, Rubettino Editore, 2005, p. 5.

mari Etici scrise în secolul trecut, Nicolai Hartmann definește omul ca o ființă valorică în primul rând: omul trăiește cufundat obligatoriu într-un mediu valoric de care se lasă îmbibat chiar fără a-i da seama, la fel ca de aerul atmosferic pe care îl respiră. În definiția sa cea mai curentă cultura omenească constă din totalitatea valorilor universale – adevăr, bine, frumos, dreptate, pentru a le aminti doar pe cele mai importante – pe care omenirea le-a creat în decursul istoriei sale și în care continuă să creadă. În accepția tradiției culturale europene acestea sunt cele care asigură – în orice caz încearcă să asigure – un sens existenței omului în lume. Relativismul, punând în discuție posibilitatea unor asemenea valori universale absolute, zdruncină nu doar certitudinile care dau conținut conștiinței omului dar sapă la însăși temeliile valorice a ceea ce ne-am obișnuit să înțelegem prin cultura europeană.

Ravagiile pe care relativismul le-a provocat de fiecare dată în istorie pot fi identificate cu ușurință. Primul episod relativist consistent din istoria europeană este legat de apariția sofistilor pe scena vieții social-culturale din Atena clasică a secolului al V-lea î.e.n. Atunci, prin efectele sale dizolvante, distructive, relativismul a pus capăt celui mai „îndrăzneț vis politic” (Waner Jaeger) pe care generația lui Platon s-a străduit să-l construiască pe pământ grecesc sub semnul adevărului. Or, se știe că politica nu are nimic de-a face cu adevărul ci în cea mai bună manieră a relativismului sofist, doar cu succesul și utilul imediat.

Acum ne aflăm din nou în plină epocă relativistă. Încercând să punem un „diagnostic spiritual” (Nietzsche) epocii noastre, curente sale, mai cu seamă cele de proveniență filosofică, colaborează în a configura un nou relativism. Nu ne propunem o analiză a tuturor tendințelor spirituale ale epocii noastre și ale consecințelor lor relativiste. Să menționăm în acest context doar că alături de pozitivism și psihologism se detașează în mod categoric istorismul. Ne vom ocupa puțin de acesta în cele ce urmează.

Trebuie să reținem de la început că istorismul a constituit marea cucerire a gândirii din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Apărut în perioada romantismului timpuriu drept o reacție împotriva dogmatismului raționalist al luminilor, istorismul poate fi socotit, în principiu, una dintre cele mai importante realizări ale filosofiei europene din acel moment. Principiul istorismului formulat de Hegel – anume că nici un fenomen al realității nu este întreg considerat numai în prezentul său, el devine întreg doar dacă la acest prezent adăugăm și toate momentele trecutului său – a provocat un avânt al studiilor

istorice de tot felul, necunoscut până atunci. S-a considerat pe bună dreptate că întreg secolul al XIX-lea poartă amprenta dominantă a mentalității istorice. Într-atâta încât și natura, considerată expresie a Absolutului divin, statică în construcția sa, este expusă unui proces de istoricizare (de la cosmogonie cu Kant, la biologie cu Bufon apoi Darwin). Dar în acțiunea care ne preocupă a subminării prestigiului valorilor universale, istorismul a avut efectul cel mai nociv.

Imediat, într-una din ale sale „Considerații inactuale”, Nietzsche va denunța cu luciditate inconvenientul istorismului radical de a așeza pe spatele omului o cocoasă a trecutului a cărui povară îl apasă, paralizându-l în inițiativele sale creatoare. Dar mai cu seamă amenințarea de a dizolva toate valorile și principiile universale într-un relativism necontrolat este cea care va compromite într-un final, definitiv istorismul. Istorismul (K. Marx, W. Dilthey, E. Tröeltsch) consideră toate concepțiile despre lume (Weltanschauungen), cele de tip religios la fel ca cele de tip filosofic, numai ca forme de expresie variabile, în mișcare, ale structurilor de viață istorică și socială, însele schimbătoare. „Ravagiile spirituale pe care acestea le-au produs – spune N. Berdiaev referindu-și la principalele curente ale gândirii de azi, la istorism în primul rând – sunt cu adevărat înspăimântătoare; ele au dus la distrugerea omului, rezultatul fiind un relativism absolutizant. Astfel, s-a ajuns la ruina forțelor creatoare ale cunoașterii, posibilitatea pătrunderii spre sens fiind înlăturată.”³

Din perspectiva relativismului omul nu dispune de un criteriu, de o unitate de măsură unică, având o valabilitate universală pe baza căreia în ordinea existenței să se poată înfăptui comparațiile și relaționările necesare unor instituii ierarhice. În absența acestora, omul trăiește în afara oricăror ordonări și ordini valorice. Adevărul se confundă cu falsul, binele cu răul, frumosul cu urâtul, dreptatea cu nedreptatea. Totul plutește într-un haos relativist și rătăcirea axiologică pare să țină chiar de esența condiției umane.

Alternativele la care relativismul îl condamnă pe om constituie, de fapt, o aporie dintre cele mai radicale: nici una nici alta dar merg și una și alta deodată. Sunt valabile amândouă adică. Depinde doar din ce unghi le privim. Nu există, așadar, nici un adevăr, dar, pe de altă parte, totul poate fi făcut adevărat, punând în mișcare o sofistică foarte complicată și specializată. Pentru

³ N. BERDIAEV, *Despre menirea omului. Încercare de etică paradoxală*, Oradea, Ed. Aion, 2004, p. 14.

om deruta sa existențială devine deosebit de primejdioasă întrucât amenință chiar sentimentul său fundamental de siguranță în această lume, confortul său de a fi.

De câteva secole bune, ca un efect al acțiunii relativismului, omenirea rătăcește în regimul căutării lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că undeva, la o cotitură a drumului său prin istorie, ea l-a pierdut pe Dumnezeu chiar fără a-și da seama de acesta. Și, astăzi, dintr-odată ne-am trezit singuri. L-am pierdut pe Dumnezeu nu dintr-odată în sensul ruperii unui pact pe care cândva, la începuturile istoriei noastre conștiente, Dumnezeu l-a încheiat cu poporul său ales. L-am pierdut pe Dumnezeu progresiv, de-a lungul unui proces istoric, care ne-a îndepărtat treptat de El, pas cu pas, aproape fără să ne dăm seama. Cred că totul a început mai demult, atunci când încă în evul mediu un grup de filosofi a avut năstrușnica idee de a demonstra logic ființa lui Dumnezeu, punând, astfel, în discuție însăși credința, fermă până atunci, în existența lui certă, indubitabilă. De la Sfântul Augustin încoace, istoria filosofiei și a teologiei sunt pline de numeroase pagini care conțin expresii ale acestei pierderi și căutări ale lui Dumnezeu. Mă opresc doar la una reprezentativă, cea aparținând Sfântului Anselm din Canterbury (secolul XI) în *Proslogion*. În maniera cu care ne-a obișnuit Sfântul Augustin, Sfântul Anselm își interoghează și el, mai întâi, propriul suflet – „spune acum, inima mea întreagă, spune-i acum lui Dumnezeu; îți caut chipul – chipul tău, Doamne, îl caut.” Apoi, Sfântul se adresează direct lui Dumnezeu într-o interogare patetică – „Doamne, Dumnezeul meu, învață inima mea unde și cum să te caute, unde și în ce chip să te găsească? Doamne, de ce nu te văd prezent? E sigur însă că tu locuiești în lumina cea de neatins.”⁴

Căutarea aceasta a lui Dumnezeu, ca orice căutare de altfel, acoperă o adâncă dramă a sufletului, ai cărei termeni au fost fixați cu subtilitate încă de Pascal în celebra sa propoziție: „Alină-te, nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”.⁵ Este vorba de trei termeni aflați într-o strânsă relație de determinare: a pierde – a căuta – a găsi. Nu poți căuta ceva dacă nu știi ce-ai pierdut și, desigur, să știi ce anume să cauți. În sensul celor spuse de Pascal, tragedia în care se află lumea contemporană este aceea de a se fi angajat într-o căutare a lui Dumnezeu înainte

⁴ Sfântul Anselm din Canterbury, *Proslogion*, Cluj Napoca, Biblioteca Apostrof, 1996, p. 9.

⁵ Blaise PASCAL, *Cugetări*, Oradea, Ed. Aion, 1998, p. 149.

de a-l fi găsit, adică fără a ști ce caută. În virtutea aceleiași logici pascalienne aceasta înseamnă clar că șansele noastră de a-l mai găsi pe Dumnezeu sunt scăzute. Drama acestei situații o exprimă cu claritate același Sfânt Anselm – „căci nu te pot căuta de nu mă înveți și nici să te găsesc de nu mi te arăți. Te-aș căuta dorindu-te, te-aș dori căutându-te, te-aș găsi iubind și te-aș iubi gășind.”⁶ Desigur, mai întâi trebuie să-l găsim pe Dumnezeu în noi, să-l întâlnim în interiorul nostru și abia după aceea să-l căutăm în afara noastră.

Instalarea modernității a deranjat echilibrul tradițional în relația pe care omul o întreține cu Dumnezeu. „Marele secol clasic”, „l’ancien régime” cum l-au numit francezii, secolul al XVII-lea, al lui Descartes (1596-1650) dar și al lui Pascal (1623-1662) și-a întemeiat echilibrul și armonia pe construirea unui angrenaj cosmo-social atotcuprinzător, în care locul central îl ocupă Dumnezeu în ceruri iar pe pământ agentul său, Monarhul absolut. În aceasta costa în litera și spiritul ei teoria monarhiei de drept divin. S-a realizat astfel concilierea „împăcarea dintre cer și pământ”, de care va vorbi Hegel. Dar acest edificiu ce părea atât de trainic încheat a început să se clatine. Pus în discuție de demersurile tot mai îndrăznețe ale filosofiei și ale teologiei rezultatul este că ne-am ales cu mai multe reprezentări ale lui Dumnezeu – în fond, o relativizare a noțiunii de Dumnezeu. În spatele acestor multiple reprezentări și noțiuni de Dumnezeu s-a ajuns încet-încet la o ștergere a ideii de Dumnezeu în conștiința omului. Eroarea săvârșită a fost una profundă. „Problema fundamentală a cunoașterii – notează același Berdiaev – nu este cunoașterea ideilor despre Dumnezeu, ci a lui Dumnezeu însuși, adică o cunoaștere în spirit și a spiritului însuși.”⁷

Dar și celălalt termen în relația amintită Dumnezeu-Omul, Omul, a fost pus în discuție. În urma progreselor cunoașterii științifice a naturii, centralitatea cosmică a omului este tot mai mult supusă contestării. Aceasta a reprezentat o lovitură fatală dată imaginii orgolioase pe care omul și-a făurit-o despre sine ca centru și scop al creației. Mai cu seamă descoperirea făcută de astronomia epocii moderne a infinității lumii a schimbat radical reperele de până atunci, impunând o relaționare nouă a omului cu cosmosul. „Catastrofa... care opune noua viziune asupra lumii cosmo-teologiei medievale – observă Manfred

⁶ Sfântul Anselm din Canterbury, op. cit. p. 12.

⁷ N. BERDIAEV, op. cit., p. 21.

Frank – constă între altele în scoaterea stelei fixe Pământ din centru, înlăturând prin aceasta și omul din centrul creației. O deplasare purtătoare de simboluri care sancționează armonia prestabilită dintre suflet și locul care îi este de fapt casă.”⁸ Cunoscutul filosof german va urmări consecințele acestei schimbări în plan literar. Pierderea de către om a centralității sale cosmice îl condamnă la o stare de derută ce explică originea uneia dintre cele mai frecvente teme ale literaturilor moderne, a ratării scopului, a eșecului. Abia într-o lume infinită, deschisă, imprevizibilă în orice punct și în orice moment al ei, omului i se oferă și posibilitatea de a eșua, a ratării țintei, a eșecului și erorii, a rătăcirii într-un orizont de necuprins. Ele culminează cu celebrul „der fliegende Holländer” din opera muzicală a lui Wagner sau în teoria kierkegaardiană a marilor mituri ale culturii europene, între care cunoscutul filosof danez așază și legenda lui Ahasverus, evreul rătăcitor. Omul modern devine conștient – și acesta este sensul motivului literar amintit – de pericolul ratării scopului, ale eșecului și pierderii țintei. Georg Lukacs în „Theorie des Romans” lărgeste planul de analiză și spune și mai răspicat că omul este constrâns să renunțe la speranța că i-ar fi destinat un „refugiu în transcendent”.⁹ Este vorba, cum se exprimă Schelling de „die Odysee unseres Geistes”. De acum înainte omul își pierde sentimentul de certitudine, liniștea, siguranța care îl ancorau atât de solid în existență. Începe procesul ce s-a numit atât de des „drama dezrădăcinării sufletului modern”. Lipsa unei ancorări ferme într-un câmp valoric își lasă amprenta și asupra condiției de a fi a omului de azi a cărui trăsătură definitorie este accelerarea ritmului de desfășurare a vieții la o viteză neîntâlnită până acum. În absența unei orientări valorice ferme omul este aruncat în fluxul unei devenirii tot mai accelerate, obligat să sară superficial, observă N. Hartmann, din senzație în senzație, ca un fluture din floare în floare. Omul nu are nici răgaz și nici dispoziție pentru o adâncire în orizontul valorilor. El nu mai este astăzi în stare să realizeze îndemnul goethean de a opri în loc clipa fugară – verweile doch du bist schön - spre a extrage din frumusețea ei trecătoare substanța sa eternă, neschimbabilă. Adică nu este în stare să suspende devenirea eternizând clipa. Stilul acesta de viață provoacă o fărâmare a unității

⁸ M. FRANK, *Kaltes Herz, Unendliche Fahrt, Neue Mythologie. Motive Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989 (În românește „Călătoria fără sfârșit” în vol. M. FRANK, *Călătoria fără sfârșit*. Fundamentele filosofice ale romantismului timpuriu, Cluj Napoca, Ed. Grinta, 2013, p. 171).

⁹ G. LUKÁCS, *Teoria romanului. O încercare istorico-filozofică privitoare la formele marii literaturi epice*, București, ed. Univers, 1963.

interioare a omului care se simte obligat să se hrănească doar din fragmente. „Viața omului de astăzi – va observa Nicolai Hartmann – nu este favorabilă unei aprofundări. Ea duce lipsă de neliniște și contemplare, este o viață lipsită de tihnă și grăbită, o încercare fără țel și sens. Cine stă o clipă liniștit este depășit în clipa următoare. Și așa cum sunt cerințele vieții exterioare, tot astfel se aleargă după impresii, trăiri și senzații.”¹⁰ Se suspendă cu aceasta și premisele pentru a gândi o idee profundă a lui Dumnezeu.

Personal nu înclin să dau credit soluțiilor disperării, nu pot accepta logica fatală a nihilismului. La urma urmelor, indiferent că îl merităm sau nu, cum spunea Unamuno, desigur, ceea ce ne așteaptă în viață la fel ca în istorie este nimicul, neantul. Mai degrabă, mă ispitește afirmația lui Heidegger, că situația este de așa natură, că numai un Dumnezeu ne mai poate salva – „Filosofia – spunea marele gânditor – nu va putea să aducă nici o schimbare imediată a stării actuale a lumii. Ceea ce este valabil despre orice părere și străduință umană. Numai un Dumnezeu ne mai poate salva. Nu ne mai rămâne ca unică posibilitate decât să provocăm în gândire și în poezie o stare pregătitoare pentru apariția sau absența lui în crepusculul nostru: căci în chipul Dumnezeului absent suntem noi înșine cei care ne pierdem.”¹¹ „Nur ein Gott kann uns retten”. Circulă o variantă cu *könnte* – ar putea – în loc de *kann* – poate. „Nur ein Gott könnte uns retten”. Doar un Dumnezeu ne-ar mai putea salva. Problema este, cred, aceea dacă vrea să ne mai salveze. Dar, care este acel Dumnezeu; unde și cum să-l găsim dacă abia mai știm cine și ce este. Căutarea pare să fie blestemul pe care suntem obligați să-l purtăm. În discursul său Rectorial rostit în mai 1933, singurul gânditor la care Heidegger trimite este Nietzsche, în care identifică doar un „pasionat căutător” al lui Dumnezeu, în tradiția marilor mistici ai Evului mediu germanic. Însuși efectul celei mai cunoscute fraze rostite de Nietzsche, „Dumnezeu e mort” a fost unul neașteptat. În fragmentul 125, Nebunul (Der Tolle Mensch) din cartea a treia a Științei voioase din 1882, Nietzsche scrie – „N-ați auzit de acel nebun care ziua în amiaza mare aprinsese un felinar și alerga prin piață strigând neîncetat: „Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!” Cum acolo se aflau mulți care nu

¹⁰ Nicolai HARTMANN, *Etica. Introducere în vol. „Vechea și marea ontologie și alte scrieri filosofice”*, București, Ed. Paideia, 1997

¹¹ M. Heidegger, *Numai un Dumnezeu poate să ne salveze*. Un interviu cu revista „Der Spiegel” la 23 septembrie 1996. În vol. *Filozofie contemporană*, București, Ed. Garamond, f.a., p. 277.

credeau în Dumnezeu, fu întâmpinat cu hohote de râs. Oare s-a pierdut? spune unu. S-a răătăcit ca un copil? spune altul. Sau stă ascuns? S-a urcat pe o corabie? A emigrat? strigau și râdeau cu toții. Nebunul sări drept în mijlocul lor și îi străpunse cu privirea. „Unde a plecat Dumnezeu?” strigă el. „Am să vă spun eu! Noi l-am ucis – voi și eu. Noi toți suntem ucigașii lui” (Wir haben ihn getödtet – ihr und ich. Wir Alle sind seine Mörder)¹²

În lipsa lui Dumnezeu cel mort, categoria și așa destul de largă a ateștilor, a celor care nu cred – în ce să mai crezi dacă Dumnezeu este declarat mort – ar fi trebuit să sporească substanțial. Efectul a fost invers: s-a născut o masă tot mai întinsă și mai înfrigurată de căutători ai lui Dumnezeu. În viziunea lui Heidegger, ultimul asemenea „căutător” în cultura germană este chiar Nietzsche – „leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph, Friedrich Nietzsche” (ultimul filosof german, căutător pasionat al lui Dumnezeu, Friedrich Nietzsche).¹³ De o vreme, destul de mult timp de atunci, cum ne reproșează același Pascal, l-am înlocuit pe „Dumnezeu cel viu”, „Dumnezeul lui Avram, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacob”, cu „Dumnezeul filosofilor și al savanților.”¹⁴ Așa s-a născut strania situație că în loc de a avea un unic Dumnezeu, dispunem de mai multe noțiuni de Dumnezeu. „Dumnezeu – constată și marele teolog rus, N. Berdiaev – nu mai există, fiind înlocuit cu diversele noțiuni despre Dumnezeu”¹⁵ Dintele ascuțit al relativismului a ros din rădăcini și noțiunea universală a lui Dumnezeu unic. Dacă vrem, așadar, să ne angajăm în căutarea lui Dumnezeu pentru a-l recupera trebuie, mai întâi, să fim în clar cu ce reprezintă pentru noi Dumnezeu, ce anume este el pentru omul zilei de azi.

Și poate că ultima noastră șansă rămâne, și nu trebuie să ne refuzăm această speranță, cea preconizată de marele „diagnostician” (expresia lui Nietzsche) al epocii noastre; l-am numit pe Heidegger. Este vorba de soluția unei intervenții salvatoare din partea divinității.

Ne aflăm astăzi, potrivit cu acel diagnostic, într-un interludiu al istoriei (Zwischenzeit) caracterizat de absența zeilor (Dumnezeu). Cei vechi au fugit

¹² Fr. NIETZSCHE, *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, București, Ed. Humanitas, 1994, pp. 129-130.

¹³ M. HEIDEGGER, *Der Selbstbehauptung der deutsche Univerität*, Frankfurt a M., Vittoria Klostermann, 1983, p. 13.

¹⁴ B. PASCAL, *Cugetări*, Oradea, Ed. Aion, 1998, p. 149.

¹⁵ N. BERDIAEV, op. cit., p. 8.

și nu se știe dacă o să revină, iar cei noi nu au sosit încă și nici nu se știe dacă au să mai vină. Este vorba despre o perioadă istorică intermediară ce stă sub semnul căutării și așteptării care caracterizează starea omenirii de azi. „E ceasul înserării – scrie în minunate cuvinte Heidegger – ... seara acestui timp al lumii se îndreaptă către noapte. Noaptea lumii își revărsă acum bezna. Zeul ne-a părăsit și vârsta lumii stă sub semnul „lipsei zeului”.¹⁶ Vechii zei ne-au întors spatele și au plecat lăsându-ne să trăim în absența lor (Abwesenheit). În lipsa lor lumea își pierde temeiul (Grund) iar „vârsta lumii – spune Heidegger – care își pierde temeiul, stă suspendată în abis.”¹⁷ Pentru ca lucrurile să revină la normalitatea lor, trebuie ca lumea săracă în care trăim să se schimbe pornind tocmai de la lipsa ei de temei. Indiferent că este vorba de zeii vechi sau de cei noi, instalarea sau reinstalarea lor în lume se poate produce numai dacă oamenii pot pregăti zeilor un „sălaș” pe potrivă. „Zeii care „cândva au fost aici”, „nu se mai întorc” decât la „timpul potrivit”, adică atunci când o schimbare i-a așezat pe oameni în locul cuvenit și în felul cuvenit.”¹⁸

Așteptăm cu înfrigurare pe Dumnezeu spre a ne aduce soluția mântuirii noastre. Dar pentru aceasta, condiția fundamentală este să credem în El; așa cum spunea marele filosof catolic francez, Michel Henry – „Nu orice Dumnezeu ne mai poate salva astăzi – atunci când pretutindeni asupra lumii se întinde umbra morții – ci Cel care e Viu.”¹⁹ Dar, pentru a fi viu, trebuie să-l purtăm în credința noastră.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *La ce buni poeții?* în vol. *Originea operei de artă*, București, Ed. Univers, 1982, p. 210.

¹⁷ Ibid., p. 211.

¹⁸ Ibid., p. 211.

¹⁹ Michel HENRY, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului*, Sibiu, Ed. Deisis, 2007, p. 369.

Repere analitice asupra fenomenului religios

Marius Marin Nicoară¹

Abstract. This study represents and advocacy of the clarity and clarification of language. With each utterance we use words whose semantic richness we fail to surmise. The semantic depth and encompassment of the words are astonishing. Within the wider problematization of language, we would like to refer you to the religious language, namely the speech and thought pertaining to this venue of human life. To that effect, we suggest discussing the religious phenomenon from an analytical perspective, namely from Wittgenstein point of view. Why Wittgenstein? Because the distinctions he propose — between sensical, senseless or nonsensical sentences — are very useful clarifications; also, his strong contrasts are suitable for clarification.

Key words: *analytical, Wittgenstein, religious phenomena, Kant, knowledge, communication, sensical, senseless, nonsensical, consensus.*

Conștientizarea propriei noastre gândiri/perspective asupra unui subiect, asupra unei teme este necesară apropierii de subiectul/tema autentic(ă), altfel riscăm să nu fim conștienți de subiectivitatea noastră și să confundăm obiectul/lucrul/realitatea cu proiecțiile/interpretările noastre. Întrucât nu putem să punem mâna pe gândurile/conceptele/ideile noastre fără cuvintele, fără limbajul prin care gândim/cugetăm/reflectăm ne apare ca fiind evidentă principialitatea și principalitatea întrebării despre limbaj.

Limbajul poate fi problematizat din diverse puncte de vedere. Întrebările despre limbaj pe care le punem și mai ales ni le punem pot viza: - natura sau originea sa, tipurile de limbaj, rolul și locul său în relațiile sale cu alte tipuri de manifestări umane, relațiile între limbi - sincronice și diacronice - traducerea dintr-o limbă în alta - traducerea orală și cea a textelor scrise, comunicarea (ce

¹ Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca, dacmmn@yahoo.com

înseamnă/ ce înțelegem prin din punct de vedere filosofic, filologic, psihologic, sociologic, politologic, jurnalistic, biologic) etc.

În ceea ce privește limbajul, în acest scurt studiu ne ocupăm doar de comunicare și doar dintr-unul din punctele de vedere filosofice posibile. Evident fără a epuiza nici acest punct de vedere. Vom încerca o aplicare a unor elemente de filosofie analitică asupra fenomenului religios. Ceea ce urmărim este să aflăm cum putem să vorbim între noi despre astfel de fenomene.

Problema limbajului este strâns legată de cea a cunoașterii, deci nu putem ocoli întrebarea despre cunoaștere. Întrebarea o vom pune însă tot din punctul de vedere al sensurilor cuvântului. Așa încât vă propun să încercăm un dialog și deci reflecție despre următoarele trei întrebări:

1. Cum putem vorbi/gândi cu sens despre fenomene religioase?
2. Cum putem cunoaște fenomenul religios?
3. Ce înseamnă cunoaștere în acest caz?

În istoria gândirii umane problematizarea limbajului a apărut mai târziu. Primele întrebări ale omului au fost despre cunoaștere. Din acest motiv vom ajunge și noi la limbaj și comunicare plecând de la căutarea unor răspunsuri despre conceptul de cunoaștere urmând apoi să ne restrângem asupra cunoașterii religioase. După o trecere minimă prin conceptul de cunoaștere ne vom întoarce la limbaj și comunicare. Întregul nostru parcurs are ca scop clarificarea cuvintelor/conceptelor pe care le folosim în gândire și comunicare.

De asemenea înțelegerea textului de față presupune accesarea și asimilarea prealabilă a unor cunoștințe din teoria cunoașterii și în special Kant² și Wittgenstein³.

Ne vom sprijini în argumentare în principal pe ideile celor doi filosofi, interpretați din perspectiva teoriei cunoașterii⁴. Dezvoltarea ideilor acestor filosofi, aplicarea și adaptarea lor la contextul de față ne aparține.

² I. KANT, *Prolegomene*, trad. Flonta, Mircea și Kleininger, Thomas, ed. a treia revăzută și îmbunătățită, Paralela 45, Pitești, 2005; I. KANT, *Critica rațiunii pure*, trad. Bagdasar, Nicolae și Moisuc, Elena, ed. a treia îngrijită de Ilie Pârvu, IRI, București 1998

³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Flonta, Mircea și Dumitru, Mircea, Humanitas, București, 2001

⁴ Herbert SCHNADELBACH: *Introducere în teoria cunoașterii*, Editura Paralela 45, Pitești, 2007 și Flonta, Mircea: *Adevăruri necesare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975.

Ce înseamnă cunoaștere?

Există un singur tip de cunoaștere⁵ sau mai multe? În măsura în care de-a lungul istoriei umane s-a discutat acest concept și s-a discutat despre el diferit, putem spune că există mai multe tipuri de cunoaștere. Discutarea minimă a câtorva dintre ele este utilă clarificării ideii de cunoaștere. De exemplu, pentru ideea de cunoaștere avem, în limba greacă veche, mai multe cuvinte, prin care se încearcă exprimarea și gândirea acestei idei⁶: Avem *aisthesis* = cunoaștere la nivelul senzației și percepției; *empeiria* = cunoaștere prin/în experiență; *phronesis* = cunoaștere, înțelepciune practică; *sophia* = înțelepciune, înțelepciune teoretică, o cunoaștere înaltă, adâncă, profundă; *doxa* = opinie, judecată, cunoștință, o cunoaștere aflată pe o treaptă inferioară; *gnosis* = cunoaștere în sens general; *episteme* = cunoaștere adevărată și științifică, opusă lui *doxa*, *theorein* = a contempla, a cunoaște prin contemplare.

Din toate aceste cuvinte care arată diverse forme, instrumente, modalități de cunoaștere cel mai larg sens îl are termenul *gnosis*. Cuvintele *gnosis* și *gnoză* sunt utilizate în reflecțiile religioase încă din antichitate. De aceea le aducem aici în discuție. Încercăm să regândim concepte clasice din perspective analitice. În acest sens echivalăm conceptul de *cunoaștere* cu cel de *gnosis/gnoză*, atât pentru că este cel mai general/cuprinzător fel de cunoaștere, cât și pentru că "transcende" sau cuprinde opoziția obișnuită între *episteme* și *doxa*. Epistemologia a ajuns să însemne în perioada modernă, cunoaștere științifică - cunoașterea științifică modernă și contemporană nu este echivalentă cu ceea ce însemna știința la Platon și nici la Aristotel, deci episteme actual nu este episteme-le lui Platon sau Aristotel. Acesta e și unul din motivele pentru care am preferat în studiul nostru punerea în discuție și utilizarea termenului de cunoaștere în locul celui de știință. Am mai luat în considerare și modul în care au fost utilizate aceste cuvinte de-a lungul reflecțiilor religioase antice și medievale, chiar până azi.

Ce este cunoașterea? Ce înseamnă a cunoaște? De la Kant încoace suntem obișnuiți să facem distincție între gândire și cunoaștere. Doar gândirea nu este cunoaștere, Grecii aveau conceptul *nous* care ar putea fi tradus și prin cunoaștere (în *nous* este prezentă atât intuiția, cât și intelectul/gândirea sau rațiunea). În *nous* este prezent atât obiectul, cât și subiectul. Ceea ce nu e posibil pentru Kant (intuiție intelectuală sau intelect intuitiv), pentru grecii

⁵ Deja Platon constată că este necesar să existe cunoaștere înainte să apară cunoscătorul, vezi Platon, *Ion*

⁶ Francis E. PETERS – *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 2007

antici era posibil. Tocmai aceasta reprezintă termenul *nous*. În plus, *nous*-ul făcea parte dintr-un cadru mai larg al existenței unei subiectivități ierarhice cu acces pe verticală la absolut.

Noi, când folosim astăzi termenii intelect/inteligență/rațiune îi gândim dintr-o perspectivă neierarhică (orizontală și contingentă) asupra lumii. Pentru noi obiectul cunoscut este întotdeauna în fața și distinct (separat) de subiectul cunoscător (care este pentru noi intelectul/inteligența/rațiunea), iar raportul între subiect și obiect este întotdeauna orizontal/contingent.

Diferența între „sensibil” și „inteligibil” pentru greci nu semnifica un raport orizontal (așa cum adesea unii înțeleg), ci unul vertical între două tipuri/nivele ale cunoașterii (deci nu e un raport între senzații și gândire, ci între o gândire de un anumit tip/nivel și o „gândire” de un alt tip/nivel (care nu mai e tocmai/sau numai gândire – din moment ce presupune unitatea între „obiect” și „subiect”).

Confuzia se menține și atunci când, situăm opinia doar la nivel sensibil, și formulăm opoziția doxa-episteme sau doxa-nous, ca un raport între sensibil și inteligibil. Opinia, nu o putem situa, nici doar la nivel sensibil, și nici doar în gândire. Atunci când conceptualizăm opinia doar ca o stare mentală (act mental/gând) uităm că (așa cum am învățat de la Kant) originea oricăror opinii se află în zona interacțiunii minții cu intuiția (a gândului cu sensibilul). Opinia este o formă de cunoaștere. Această cunoaștere ne face să ne raportăm într-un anumit fel la noi înșine, la ceilalți, la lume și la alte cunoașteri. Deci, opinia ca formă de cunoaștere, apare, se formează tot la intersecția între ceea ce numim gândire și sensibilitate. Desprindem de aici că opinia nu este un act exclusiv mental, aflat într-o minte în timp ce obiectele, lucrurile, faptele s-ar fi aflat undeva în exterior față de opinii, dintotdeauna. Si nici n-o putem considera exclusiv sensibilă. Opinia este un rezultat al întâlnirii dintre interior și exterior. Orice opinie, presupune, o legătură/relație prealabilă, între interior și exterior. Aceasta este valabil atât pentru opiniile despre opinii (metacogniția), cât și pentru opiniile prin care formulăm propoziții/enunțuri/judecăți despre fapte.

Cunoașterea nu are loc în interiorul unui subiect (în interiorul unei minți), opusul unui obiect (obiect distinct/separat de mintea cunoscătoare). Cunoașterea se întâmplă/are loc la intersecția, la interfața între subiect și obiect (obiectul și subiectul se construiesc, se influențează, se descoperă reciproc). Am ajuns la cuvintele/conceptele de subiect și obiect. Ambele provin din limba latină. *A iecta* = a arunca/a pune; *sub* = sub; *ob* = în fața, înaintea. Deci subiect înseamnă a fi aruncat sub, a fi pus sub / a fi sub, iar obiect înseamnă a fi aruncat în față, a fi pus în față. Ambele concepte (subiectul și obiectul) își conțin propriile presupoziii.

Ce înseamnă cunoaștere obiectivă ? Ideea de obiectivitate s-a construit pornind de la presuposiția existenței obiectului în fața conștiinței și independent de conștiință (am văzut că conform limbii latine a obiecta semnifică a arunca/a pune în față). Această presuposiție implică în mod evident și presuposiția existenței unei conștiințe (a unui subiect) independent de obiect.

Această distincție netă între subiect și obiect a intrat în filosofia modernă într-un mod explicit o dată cu René Descartes. Obiectivismul se distinge de relativism și de scepticism prin faptul că acceptă (sau postulează) existența unui obiect (unei realități) care își păstrează esența indiferent de subiectul cunoscător. Problema obiectivismului intervine atunci când se discută sursele cunoașterii (adică ale obiectivității acesteia). Empiriștii susțin că sursa de bază pentru o cunoaștere obiectivă o constituie simțurile (chiar dacă ulterior informațiile obținute prin simțuri vor fi prelucrate de rațiune). Raționaliștii consideră rațiunea ca fiind sursa obiectivității (simțurile fiind înșelătoare, particulare și relative). Empiriștii își bazează cunoașterea pe raționamente inductive iar raționaliștii se bazează pe raționamente deductive (raționaliștii considerând că nu putem găsi cunoaștere necesară și universală pornind de la simțuri). Kant încearcă în „*Critica rațiunii pure*” o sinteză a celor două puncte de vedere (empirism și raționalism). Termenii folosiți pentru a desemna filosofia lui Kant sunt idealism critic sau idealism obiectiv.

Nu ne-am propus aici să discutăm tipurile de raționalism sau de idealism. Am încercat doar o minimă clarificare a cuvintelor/conceptelor în scopul situării în contextul studiului nostru. Obiect, subiect, obiectivitate, subiectivitate, cunoaștere obiectivă sunt în primul rând și înainte de orice cuvinte. Și în calitate de cuvinte ne interesează dacă le folosim corect sau nu, și mai ales cum să le folosim corect. Cum folosim cuvintele și cum le gândim?

Kant folosește termenul/cuvântul critică în sensul său grec – *krinein* = a separa, a distinge, a judeca, a critica, a clarifica. Kant dorește o clarificare a conceptului de cunoaștere, separă/distinge folosirea sa corectă de folosirea sa abuzivă.

Și pentru Kant cunoașterea este o relație între obiect și gând, întrucât obiectul apare doar ca fenomen în intuiție. Cunoașterea nu este exclusiv un act mental - ne referim aici la o minte separată de obiect – ceea ce Kant nu acceptă ca fiind real. Obiectul pentru noi este doar fenomen și nu obiect/lucru în sine. Conform lui Kant, „un lucru nu există decât în reprezentarea noastră despre el”⁷.

⁷ Immanuel. KANT, *Critica Rațiunii Pure*, Editura IRI, București, 1998, 332.

Ce înseamnă cunoaștere în domeniul religios?

Spațiul restrâns al acestui expunerii nu ne permite să intrăm în controversele dintre cei ce susțin sau contestă existența unei cunoașteri metafizice și/sau religioase. Controversele lor provin dintr-o opțiune pentru un anumit concept al cunoașterii. Prin natura ei, o opțiune nu poate fi etichetată ca fiind adevărată sau falsă, ci doar judecată prin raportare la temeiurile și la consecințele ei.

Expresia “fenomen religios” ne circumscrie explicit în perspectiva kantiană și anume în susținerea faptului că nu avem acces la totalitatea lucrului în sine, nu putem cunoaște lucrul în sine, ceea ce cunoaștem sunt doar fenomenele.

Conceptul de fenomen așa cum îl utilizăm noi azi în gândirea filosofică provine de la Kant. Distincția dintre fenomene și lucruri în sine pornește de la constatarea că între noi și lucruri se află intelectul. Ne-am propus să căutăm un răspuns la întrebarea: Ce înseamnă cunoaștere în domeniul religios?

Kant s-a întrebat despre conceptul de cunoaștere formulând distincția dintre fenomen și lucru în sine. “Kant a folosit expresia lucru în sine (Ding an sich) pentru ceea ce poate fi doar gândit, fiind în principiu, inaccesibil cunoașterii omenești. Pentru ceea ce poate fi gândit în opoziție cu ceea ce poate fi cunoscut (cu fenomenul), el a utilizat și termenul noumen”⁸ Cunoașterea umană conform lui Kant este limitată la fenomen. “... supoziția că mintea omenească este capabilă să cunoască lucrurile așa cum sunt ele în sine, a fost calificată de Kant drept dogmatică”⁹ Este necesar să considerăm cunoașterea ca fiind limitată la fenomene. “Legile universale și necesare sunt prin urmare posibile doar pentru o lume a fenomenelor și nu pentru o lume a lucrurilor în sine”¹⁰

Cunoașterea este posibilă doar despre realități finite și condiționate. “Ceea ce este nelimitat, necondiționat, absolut nu poate să devină obiect al cunoașterii obiective din motive principale... despre obiecte suprasensibile, adică inaccesibile intuiției empirice, putem să avem idei...obiectele suprasensibile nu pot fi cunoscute, ele pot fi doar gândite”¹¹ Dacă lucrurile stau astfel atunci mai e posibilă vreo cunoaștere în domeniul religios? Religia este doar despre suprasensibil?

⁸ Mircea FLONTA, 20 de întrebări și răspunsuri despre Immanuel Kant, Humanitas, București 2012, 94

⁹ Mircea FLONTA, op. cit. 95

¹⁰ Ibid, 97

¹¹ Ibid, 104

Cum putem vorbi/gândi cu sens despre fenomene religioase?

Așa cum Kant caută și propune limite ale cunoașterii, filosofia analitică și deci Wittgenstein caută și formulează limite ale limbajului, ale modului în care acesta poate fi folosit astfel încât să fim siguri că știm despre ce vorbim. Știm din *Tractatus*-ul lui Wittgenstein că avem trei tipuri de propoziții:

1. Propoziții cu sens

- despre fapte
- sunt adevărate sau false (epistemologic)
- sunt în “spațiul logic”
- propoziții care spun

2. Propoziții fără sens

- propozițiile matematicii și propozițiile logicii
- sunt adevărate sau false (formal)
- sunt în “spațiul logic”
- sunt în afara faptelor și țin de subiect

3. Propoziții nonsens

- sunt dincolo de fapte și țin de subiect
- sunt transcendente
- nu se pune problema adevărului sau falsității
- propoziții care arată, nu spun
- sunt în spațiul subiectiv/valoric

Dacă extindem/dezvoltăm expunerea și explicarea celor trei tipuri de propoziții în scopul obținerii unor clarificări suplimentare obținem:

1. Propoziții cu sens – înseamnă un sens dat; un sens obiectiv; un sens convenit; un sens comun; un sens stabilit prin acord comun
 - descriu “stări” obiective (fapte), fac referire la fapte ale experienței comune, referire la entități și corelații obiective
2. Propoziții fără sens – explicarea acestora rămâne cea anterioară; în cadrul acestui studiu nu ne interesează dezvoltarea acestui tip de propoziții
3. Propoziții nonsens – înseamnă că nu au un sens dat unic, stabil și veșnic ; nu au un sens obiectiv; nu au un sens convenit; nu s-a ajuns la un acord comun privind sensul; au un sens subiectiv
 - transmit/descriu stări subiective; fac referire la fapte ale experienței subiective, la entități și corelații subiective

– sunt propoziții posibile, adică pot avea orice sens -“O semnificație a unui cuvânt este un gen de folosire a lui”¹² – “limbajul în legătura sa cu <lumea exterioară>, nu atinge fapte, ci posibilități”¹³

După această expunere și minimă clarificare a tipurilor de propoziții pe care le utilizăm în limbaj să vedem cum vorbim/gândim despre fenomenul religios.

Propozițiile din domeniul religios sunt considerate ca fiind propoziții nonsens, pentru că nu vorbesc despre fapte, adică nu vorbesc despre fenomene. Dar dacă ne referim la *fenomene* religioase ? Dacă e *fenomen* înseamnă că este ceva ce poate fi accesibil oricui, în măsura în care este *fenomen*.

Pentru clarificare și explicitare dau un exemplu la care și despre care propun să reflectăm în continuare: “*Ferice de cei cu inima curată, căci ei vor vedea pe Dumnezeu.*” (Biblia, Mt.5,8)

Pentru noi (din perspectivă analitică), acest enunț este un enunț nonsens. Întrucât nu este un enunț despre fapte, pentru că faptele sunt fenomene, iar Dumnezeu nu e un fenomen. Când ne gândim la El îl putem numi eventual ca: Lucru în sine, Ființă în sine, Fiindul Unic. Dumnezeu este un În Sine fără de care spunem noi, orice altceva nu ar putea fi.

Deci acest enunț pentru noi, nu este nici adevărat, nici fals, pentru că nu e accesibil verificării. Din punct de vedere analitic, în cazul discutat aici, din punctul de vedere al lui Wittgenstein, limbajul religios arată, nu spune.

Atât timp cât noi nu înțelegem/nu “avem”, nu accesăm în întregime sensul utilizat de către cel care a folosit cuvintele/propozițiile respective, pentru noi este nonsens. Dar oare, și pentru autor (Isus) acest enunț este nonsens ? Dacă a folosit cuvinte, propoziții și fraze nu înseamnă oare că a considerat că se poate vorbi cu sens despre ceea ce a vorbit ? Dacă noi nu deținem, nu vedem, nu înțelegem sensul până la un moment “dat” înseamnă oare că acele cuvinte/propoziții vor rămâne pentru totdeauna nonsensuri ?

“M. Schlick susține că până și afirmarea nemuririi sufletului ar putea deveni un enunț cu semnificație cognitivă dacă s-ar putea indica evenimente a căror producere ar proba supraviețuirea sufletului după moarte...Când vorbim de verificabilitate avem în vedere doar posibilitatea logică a verificării și nimic altceva...Posibilitățile noastre de acțiune și intervenție, capacitățile noastre de

¹² L. WITTGENSTEIN *Despre Certitudine*, Humanitas, București 2005, 60

¹³ Cătălin Cioabă, *Filosoful și umbra lui. Turnura gândirii la Martin Heidegger și Ludwig Wittgenstein*, Humanitas, București 2013, 113

cunoaștere și chiar regularitățile naturii se pot schimba în sensuri pe care nu le putem imagina și evalua astăzi. Multe enunțuri cu semnificație cognitivă se dovedesc false atunci când pot fi verificate, de exemplu, <Pământul este plat> și enunțul <Pământul este imobil>....Chiar și enunțul că nu pot să simt decât durerea mea s-ar putea dovedi fals, dacă ar exista un om care să aibă senzațiile celui alt, ceea ce nu ar contrazice logica și legile fundamentale ale naturii.”¹⁴

Dacă așa stau lucrurile, revenind la enunțul propus pentru analiză, putem presupune că într-o stare/mișcare cognitivă, diferită de cea actuală am putea înțelege ce înseamnă “a fi curat cu inima” și ce înseamnă “a vedea pe Dumnezeu”. Când vom prinde/avea sensul dat de autor (Isus) acestor cuvinte/expresii vom înțelege același lucru. În această situație putem spune că vorbim cu sens în consens, despre Dumnezeu. Și, probabil că Dumnezeu din acest enunț (evident, Dumnezeu la care face referire enunțul) este un Dumnezeu fenomenalizat, accesibil fiecărui om cu inima curată. Dar mai întâi este necesar să înțelegem ce înseamnă curățenia inimii, ce înseamnă a fi curat cu inima. Ce înseamnă inima și ce înseamnă a fi curat ? Cât timp sensul acestor cuvinte ne scapă, pentru noi propoziția este o propoziție nonsens. Acest enunț ne arată (nu ne spune) în ce condiție poate deveni Dumnezeu fapt/fenomen. Ne arată înseamnă că este necesară prezența unui arătător, adică a unui subiect, a unei ființe. Analog și în gramatică modul indicativ este modul realității. Indicativul presupune prezența unui indicator, adică cineva care indică. Fără subiect nu poate exista obiect.

În ce condiții poate deveni Dumnezeu ceva verificabil, ceva ce poate fi văzut? Condiția cerută în enunț este curățenia inimii. Dar ce înseamnă “curat” și “inimă” nu știm. Nu știm nici ce înseamnă “a vedea” în acest enunț. Deci, cât timp nu înțelegem sensul cuvintelor dat de autor în această propoziție, pentru noi propoziția este nonsens, în sensul că nu are un sens comun, accesibil, cel puțin pentru majoritatea muritorilor.

Sensul obiectiv este dat de către o comunitate, de către un consens subiectiv. Este obiectiv ceea ce poate fi comunicabil și verificabil/testabil intersubiectiv. Știm că există propoziții științifice care sunt verificabile de către omul obișnuit doar după un timp de pregătire. De asemenea, comunicabilitatea propozițiilor științifice obiective depinde de gradul de pregătire, de înțelegerea sensurilor utilizate în aceste propoziții. Fără să deținem aparatul conceptual al științei nu putem testa propozițiile științifice. Chiar în cazul banal în care vrem să ne înțelegem cu persoane care vorbesc altă limbă este

¹⁴ M. FLONTA, *Cognitio – o introducere critică în problema cunoașterii*, ALL, București, 1984, p.60.

necesar să ne însușim mai întâi sensurile cuvintelor/propozițiilor din acea limbă. Ajungem să ne înțelegem doar când vorbim cu sens în consens. Adică, când dăm cuvintelor/propozițiilor același sens ca și interlocutorul.

Așa stând lucrurile ne putem gândi sau putem presupune că atunci când vom cunoaște sensul cuvintelor/expresiilor/enunțului din exemplul dat vom ști ceea ce autorul a vrut să spună. În acel "moment" pentru noi, propozițiile vor deveni propoziții cu sens, despre fapte, un enunț care ne va spune ceva. "Acum", propoziția doar ne arată, este o propoziție nonsens despre ceva neverificabil și necomunicabil intersubiectiv. Când un număr de subiecți vor descoperi sensul cuvintelor/propoziției respective, pentru aceștia propoziția se referă la ceva verificabil și intercomunicabil între ei. La fel, și propozițiile științifice sunt verificabile și intercomunicabile în cadrul unor comunități științifice. De asemenea, propozițiile dintr-o limbă sunt verificabile și intercomunicabile doar pentru comunitatea care cunoaște sensul cuvintelor/propozițiilor utilizate.

Dacă sensul unei propoziții este dat de faptele la care se referă, să vedem care sunt faptele în acest exemplu:

- faptul de a fi curat cu inima/curățenia inimii
- faptul de a vedea pe Dumnezeu.

De asemenea, știm că sensul unei propoziții este dat de concordanța cu o stare de fapte posibilă. Cineva, în cazul de față, Isus (o autoritate în domeniul studiat aici), a afirmat că aceste două fapte ar fi posibile.

Totodată, faptele mai trebuie să nu fie absolute – pot să fie sau să nu fie. Faptul de a fi curat cu inima poate să fie sau să nu fie. Faptul de a vedea pe Dumnezeu poate să fie, sau să nu fie prezent.

Iar dacă faptele în spațiul logic sunt lumea (conform lui Wittgenstein), să încercăm să aducem enunțul din exemplu în spațiul logic.

"Cei curați cu inima, vor vedea pe Dumnezeu" – avem aici un enunț compus din două propoziții elementare, conectate între ele prin implicație.

"Cei curați cu inima" = p; *"vor vedea pe Dumnezeu"* = q

$p \rightarrow q$, unde p este condiție suficientă pentru q, iar q este condiție necesară pentru p.

Dacă "a fi curat cu inima" devine fapt, devine și ceva verificabil "empiric". Verificabil empiric în acest caz înseamnă că "prezent fiind în simțuri" pot să am acces și la curățenia inimii. Dar ce înseamnă curățenia inimii ? Ce înseamnă inimă? Ce înseamnă a vedea pe Dumnezeu ? Deocamdată nu știm. Deocamdată, pentru noi, propoziția nu vorbește despre fapte. Nu știm la ce se referă

cuvintele din propoziție, nu știm la care fapte se referă, nu cunoaștem sensul cuvintelor.

Iată încercarea noastră de răspuns la întrebările formulate la început:

Cum putem vorbi/gândi cu sens despre fenomene religioase?

Cum putem cunoaște fenomenul religios?

Ce înseamnă cunoaștere în acest caz?

Subliniem că acest parcurs reprezintă doar câteva idei, câteva repere despre cum putem vorbi/gândi cu sens despre ceea ce la un moment dat este nonsens. Sensul, fără sensul și nonsensul nu sunt absolute, sunt situații relative în interiorul limbajului și presupun pe cel/cei care dau și înțeleg cele trei aspecte ale sensului.

Il messaggio divino nella quotidianità del mondo odierno: Una presenza che stupisce e riabilita (cf. Gv 4, 27-30)

Călin-Daniel Pațulea¹

Rezumat: Pericopa evanghelică în studiu face parte din cadrul întâlnirii și a dialogului lui Isus cu femeia Samariteană (cf. In 4, 1-42), o scenă evanghelică dintre cele mai umane și mai frumoase din Evanghelia după Ioan. În contextul unei pauze narative, ucenicii se reîntorc de la Sihar și se minunau de comportamentul anticonformist al lui Isus, erau uimiți că Maestrul dialoga cu o femeie, un comportament contrar obiceiurilor vremii. Ucenicii trădează astfel spiritul și mentalitatea epocii lor, rămânând ancorați într-o viziune prea umană, având nevoie să fie eliberați și ei de prejudecățile lor și să se lase integrați în procesul catehetic și psico-pedagogic al lui Isus. Femeia Samariteană a acționat, în schimb, după proiectul providențial și a înțeles mult mai mult, urmând itinerarul propus de Maestrul din Nazaret. Atât femeia cât și ucenicii sunt simbolul și imaginea comunității creștine care își primește nutremântul indispensabil pentru viața de credință, pentru creșterea și consolidarea permanentă în Hristos, asistați de harul lui Dumnezeu. La școala Maestrului din Nazaret toți membri comunității creștine beneficiază de aceeași demnitate, bărbați și femei în Hristos (cf. Gal 3, 28), un raport stabil orientat către Hristos, uniți cu El și uniți între ei.

L'incontro e il dialogo di Gesù con la donna Samaritana (cf. Gv 4, 1-42) al pozzo di Giacobbe è una delle scene più umane e più belle del Quarto Vangelo². È il dialogo più lungo riportato tra tutti i Vangeli³, è una ricerca da

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj.

² Proponiamo schematicamente la seguente struttura del brano: **1. Ambientazione introduttiva. La preparazione delle condizioni per lo svolgimento del racconto (4, 1-6); 2. Dialogo tra Gesù e la Samaritana (4, 7-26): a) Il dono dell'acqua viva (4, 7-15); b) La scoperta del mistero della vita privata della donna (4, 16-19); c) Il momento culminante (4, 20-26); 3. Intermezzo narrativo (4, 27-30); 4. Dialogo tra Gesù e i discepoli (4, 31-38); 5. Fioritura in Samaria (4, 39-42).**

parte di Gesù di una creatura che si perde e che in essa potrebbe esserci «qualche cosa che va raccolto per la gioia di tutti»⁴. Per la ricchezza dei suoi richiami biblici, per la delicatezza e la profondità del dialogo tra Gesù e questa donna, fino a questo momento una sconosciuta e di lì a poco una credente, per l'ampiezza infine delle prospettive religiose che apre sulla missione della Chiesa e sull'adorazione del Padre nello Spirito e nella verità, questa pagina lascia in chi la legge e la medita una impressione indimenticabile. La sua importanza è innanzitutto di ordine teologico-cristologico; l'interesse dell'evangelista Giovanni è di presentare Gesù come rivelatore del Padre, iniziando un nuovo culto per mezzo del quale gli uomini accedono alla fede. A questa prima importanza si aggiungono quelle di ordine psico-pedagogico e pastorale, che attraverso l'alternanza delle rivelazioni di Gesù e l'incomprensione degli uomini mettono in risalto la fatica intellettuale e del cuore dell'uomo di fronte al mistero di Dio.

Dopo la grande rivelazione assistiamo ad un intermezzo narrativo. I discepoli ritornano da Sicar e si meravigliano del comportamento anticonformista di Gesù: erano stupiti (cf. 4, 27-30), erano meravigliati di trovarlo in un colloquio, solo a sola, con una donna. Tuttavia, nota il Vangelo, nessuno esprime la propria meraviglia e nessuno ne chiese al maestro le ragioni. Compresero, nonostante quello fosse un comportamento contrario alle consuetudini, che doveva essersi trattato di un incontro eccezionale ed interessante. L'espressione di Gesù doveva essere così solenne ed autorevole, e, nonostante, così modesta e benevola, irraggiante quella vera interiore libertà propria degli spiriti superiori, che i discepoli non poterono fare altro che ammirarlo in silenzio. Il comportamento dei discepoli fu in quella circostanza ispirato dalla

³ Per quanto riguarda il contenuto, la tematica e il dinamismo del racconto giovanneo dell'incontro di Gesù con la Samaritana (cf. 4, 1-42), possiamo mettere in risalto l'unità della composizione, una struttura chiara e molto riuscita, un brano unitario che offre la presentazione di un episodio avvenuto sulla via del ritorno di Gesù dalla Giudea in Galilea. I protagonisti sono Gesù e la Samaritana, come personaggi individuali, accompagnati dai personaggi collettivi, i discepoli e i Samaritani; tutti vengono descritti dall'evangelista con una grande abilità letteraria e con finezza psicologica. Siamo in presenza della parte conclusiva della sezione di Giovanni, dove il tema fondamentale è la prima rivelazione del mistero di Gesù, davanti alla quale si sono evidenziati diversi atteggiamenti nei confronti del messaggio di salvezza predicato da Gesù. Nell'incontro avvenuto presso il pozzo di Giacobbe si alternano rivelazioni di Gesù e incomprensioni da parte della donna di fronte al mistero di Dio, e rappresenta «un capolavoro teologico, letterario e psicologico che non trova facilmente eguali»; M. ORSATTI, *Giovanni, il vangelo "ad alta definizione"*, Ancora, Milano 1999, 67.

⁴ P. MAZZOLARI, *Perché non mi confesso? La Samaritana. Zaccheo, Dehoniane, Bologna 1986*, 46.

visione della dignità e della gravità di Gesù Maestro. Dall'altra parte, la donna ha fretta di ritornare dai suoi, dimenticando l'anfora vicino al pozzo, con la missione di rendere testimonianza, testimonianza che renderà i suoi disposti ad accogliere la fede. Ancora una volta Giovanni si mostra come un buon scrittore e abile scenografo. I contrasti vengono segnati con parsimonia, eppure risultano netti.

Il testo

«²⁷In quel momento giunsero i suoi discepoli e si meravigliavano che parlasse con una donna. Nessuno tuttavia disse: "Che cosa cerchi?", o: "Di che cosa parli con lei?".

²⁸La donna intanto lasciò la sua anfora, andò in città e disse alla gente: ²⁹"Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia lui il Cristo?".

³⁰Uscirono dalla città e andavano da lui»

1. Commento esegetico e spiegazione del testo

Siamo di fronte ad una nuova sceneggiatura, una sezione di transizione che serve all'evangelista ad agganciare, nel tessuto narrativo del dialogo di Gesù con la Samaritana, il colloquio del Maestro con i suoi discepoli⁵ e poi con i Samaritani⁶. I primi entrano in scena meravigliandosi⁷ che il loro Maestro parli con una donna e per giunta Samaritana, secondo la loro mentalità sembrava un comportamento anticonformista⁸, ma allo stesso tempo erano preoccupati delle spese che avevano fatto in città. I discepoli tradiscono lo spirito e la mentalità del loro tempo, vedendo Gesù che parlava in pubblico

⁵ «La presenza dei discepoli pose fine alla conversazione con la donna. Cristo, infatti, tace, e dopo avere accesa la scintilla calda della fede nella samaritana, provoca un grande incendio», CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni/1 (Libri I-IV)*, Città Nuova, Roma 1994, 288.

⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1981, 656; H. STRATHMANN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Paideia, Brescia 1973, 152-153.

⁷ Commenta G. CRISOSTOMO: «Si meravigliavano per tanta affabilità e umiltà, perché, pur essendo tanto eccelso, si degnava di abbassarsi a tal punto da parlare con una povera donna, con una samaritana. Sebbene stupefatti, non gliene chiesero la ragione: si erano infatti abituati a stare sempre al loro posto di discepoli, a tal punto lo temevano e lo riverivano. Anche se non avevano ancora di lui la stima che meritava, lo ritenevano e lo veneravano come un uomo straordinario», *Commento al vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 1970, 41-42.

⁸ Cf. A. POPPI, *Sinossi dei quattro Vangeli*, II, Messaggero, Padova 1994⁴, 460.

con una donna (cf. Gv 4, 27)⁹. Attraverso l'atteggiamento del meravigliarsi¹⁰, il personaggio collettivo chiamato discepoli, non fa altro che mostrare ancora una visione delle cose troppo umana, anche loro hanno bisogno ancora di liberarsi dei pregiudizi, sia quelli che separavano i giudei dai samaritani, sia quelli che allontanavano i rabbini dalle donne, e la necessità anche per loro di continuare il processo della catechesi con Gesù¹¹. Cadono nell'equivoco perché Gesù parla alla donna della volontà e dell'opera del Padre, e che il mondo sarà salvato dal Figlio che ha come legge della sua missione la volontà di misericordia e di amore del Padre: «Mandando il Figlio nel mondo, il Padre ha dato inizio alla grande "opera" di salvezza, che ora il Figlio deve "compiere"»¹².

La donna Samaritana, senza nome, una convertita che agisce secondo il progetto provvidenziale e senza fare cose grandi di fronte ai suoi, ha capito qualcosa di più importante, cioè che deve portare a compimento l'itinerario iniziato sotto la guida di Gesù¹³, determinando l'accoglienza del Maestro tra i suoi¹⁴.

⁹ Gesù mostra la sua libertà e il suo modo psico-pedagogico di agire per condurre la donna alla fede. Ha preso la Samaritana così come era, con la sua vita peccaminosa e il suo stato di segregazione religiosa, e la conduce sulla via che le offre la possibilità di scoprire il Messia (cf. Gv 4, 25-26), invitandola ad associarsi alla novità dell'adorazione in Spirito e verità (cf. 4, 23-24). Si è lasciata trasformare completamente, abbandonando il suo passato, situazione che le crea l'occasione di testimoniare la grazia ricevuta, cioè diventando credente e messaggera di salvezza. Un esempio simile offerto da Gesù lo troviamo nell'incontro con la donna adultera in Gv 8, 1-11. Anche questa donna è stata invitata dal Maestro di Nazaret a rompere con il suo passato peccaminoso e a incominciare una vita nuova: «Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più» (v. 11). Oppure in Lc 7, 36-50, quando la peccatrice in casa di Simone il fariseo, bagna di lacrime i piedi di Gesù e li unge di profumo, egli dice al fariseo scandalizzato per questo gesto: «Sono perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato. Invece colui al quale si perdona poco, ama poco» (7, 47).

¹⁰ «La meraviglia dei discepoli – commenta R. SCHNACKENBURG – perché Gesù sta parlando con una donna indica già nella sua formulazione che essi non si scandalizzano, come aveva fatto la samaritana (v. 9), del fatto che Gesù non si sia curato delle barriere che dividevano i Giudei e i Samaritani, ma che invece hanno in mente quel riserbo verso il sesso femminile che era ritenuto un dovere per ogni giudeo, ed in modo particolare poi per un rabbì», *Il Vangelo di Giovanni*, 656.

¹¹ Cf. L. BOUYER, *Il quarto Vangelo*, Borla, Torino 1964, 111.

¹² M. LÀCONI, *Il racconto di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1993², 101.

¹³ «Au terme du dialogue, la femme ne confesse sans doute pas sa foi, mais son empressement à alerter les gens de la ville montre qu'elle a entrevu la dignité de Jésus [...] La personne de Jésus polarise tout son intérêt», LÉON-DUFOUR, X., *Lecture de l'évangile selon Jean*, I, Du Seuil, Paris 1988, 377.

¹⁴ «La samaritana rimane fra i suoi, come Gesù torna fra i suoi. Egli risale verso il tempio, come la donna risale verso il Garizim: ma per l'uno come per l'altra non sono più luoghi chiusi. Cristo

La donna non rispose altro, passò immediatamente e quasi impazientemente all'azione. Lasciò la brocca¹⁵ e corse in paese a portare la notizia ai suoi concittadini¹⁶. Il colloquio le aveva procurato una forte emozione e le aveva acceso nell'animo un alto grado di attività. Emozione, attività mentale e fede si mescolarono nello spirito di quella donna, «ma la fede rimane un fatto misterioso, personale, ove qualche cosa di nostro ha bisogno di *vedere*, di *ascoltare*, di *toccare*»¹⁷. Così avviene in tutti coloro che sono agli inizi di una

ha spalancato alla samaritana il regno dello Spirito perché potesse servirlo dovunque e dovunque trovare la parola universale dell'adorazione. La chiesa di Sichem è sorta vicino alla casa di una povera donna [...] che dappertutto questa donna è presente e rende testimonianza a chiunque ha sete», P. MAZZOLARI, *Perché non mi confesso? La Samaritana. Zaccheo*, 121.

¹⁵ Molteplici sono le interpretazioni riguardo il gesto della donna: «Essa era così infiammata dalle parole del Cristo che, abbandonando la brocca e l'acqua, benché si fosse recata là proprio per essa, e accorrendo in città, attirò tutto il popolo verso Gesù», G. CRISOSTOMO, *Commento al vangelo di Giovanni*, 45; «Non gliene importa dei bisogni necessari alla carne e, disprezzando la sete e il bisogno di bere, viene trasformata dalla fede in un altro stato. E perciò, abbracciando la carità, la più grande delle virtù, e l'amore scambievole, va frettolosamente e di corsa verso la città ad annunziare il bene che le era stato offerto», CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni/1 (Libri I-IV)*, 289; «Per la grandezza della sua devozione abbandonò e quasi dimenticò l'acqua e la brocca, quello cioè per cui era venuta alla fonte [...] per annunziare le grandezze di Cristo, senza curarsi del proprio vantaggio materiale, per il bene degli altri [...] La brocca sta qui a significare la cupidigia mondana, con la quale gli uomini, mediante il reciproco incontro, estraggono i piaceri dal profondo delle tenebre, ossia dal pozzo che ne è l'immagine. Perciò quelli che per Dio abbandonano le cupidigie del mondo lasciano la brocca», TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, I, Città Nuova, Roma 1990, 347; «Vi è un'allusione alla sostituzione della Legge mosaica, rappresentata dall'acqua del pozzo, ormai inutile, perché superata dall'acqua viva offerta da Gesù», A. POPPI, *Sinossi dei quattro Vangeli*, II, 460; «Il fatto che la samaritana non ha preso con sé la brocca significa solo che essa desidera giungere presto e senza alcun impedimento alla città, per poter tornare indietro con i suoi conterranei», R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, 657; «Meglio pensare in termini evocativi a un gesto di abbandono di più unilaterali preoccupazioni terrene e di funzioni femminili socialmente precostituite, in vista di nuove, più proprie della fede. A muovere la donna ormai è l'acqua viva della fede che ha dentro, e già comincia a sgorgare con il suo annuncio testimoniale», R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 2006², 160, ecc.

¹⁶ «La samaritana sa di essere una povera creatura per niente raccomandabile agli occhi dei suoi, quindi si guarda dal ripetere loro le grandi parole che le erano state rivelate dal Cristo. Ma se una cosa può testimoniare, è appunto la rivelazione della sua vita poco edificante: "mi ha detto tutto quello che ho fatto". Si umilia nel portare il messaggio, confessa senza falsi pudori, acquistandosi il diritto di essere creduta; perché nessuno va a dire a cuore leggero verità che stanno contro il proprio interesse. Una donna che riesce a vincersi nella parte più delicata della sua sensibilità, è certamente sotto l'influenza della grazia. Ella crede che chi così le ha parlato sia il Cristo, ma non dice: ho visto il Cristo: il Cristo m'ha parlato», P. MAZZOLARI, *Perché non mi confesso? La Samaritana. Zaccheo*, 116.

¹⁷ P. MAZZOLARI, *Perché non mi confesso? La Samaritana. Zaccheo*, 119.

conversione. La fede e l'azione della donna furono il risultato dell'azione psico-pedagogica di Gesù; da quella possiamo misurare la saggezza e la forza di questa.

Accogliendo l'invito della donna «venite a vedere» (Gv 4, 29), gli uomini di Sicar si posero in cammino per recarsi a vedere Gesù. La missione della donna presso i suoi registra successo, perché i suoi concittadini escono e si avvicinano a Cristo, abbandonando le loro sicurezze, fuori del loro accampamento (cf. Eb 13, 13), per incamminarsi verso la luce. La Samaritana si rivolge ai suoi sapientemente con le proprie parole, in modo che la testimonianza sia veritiera, caratterizzata dall'aspetto più generico, «venite a vedere un uomo», dall'aspetto personale «che mi ha detto tutto quello che ho fatto», e quello che riguarda l'identità di Gesù «che sia lui il Cristo?» (v. 29). Afferma R. VIGNOLO: «Il riferimento a Gesù quale "uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto" allinea il nostro personaggio al punto di vista del narratore nella combinazione di tre aspetti particolarmente cari alla cristologia del Quarto Vangelo: quelli della singolare umanità di Gesù, della sua onniscienza, e della sua parola dialogica. Il punto di vista della Samaritana si dimostra quello di una fede germinale¹⁸, ma consistente e affidabile, capace di offrire al lettore un'immagine nitida della figura di Gesù Messia¹⁹. L'accoglienza della testimonianza attiva²⁰ della donna da parte dei Samaritani, determina una partenza decisiva verso colui che può dissetarli per sempre con la sua parola e il suo insegnamento. È un'occasione unica per i Samaritani che incontrando Cristo arrivano alla fede²¹, un itinerario che nel contesto evangelico si innesta anche sulla collaborazione e la testimonianza degli interlocutori umani, che hanno già fatto l'esperienza della fede incontrando Cristo (cf. Gv 1, 41.45)²².

¹⁸ Cf. M. GOURGUES, «Né uomo né donna». *L'atteggiamento del cristianesimo delle origini nei confronti della donna*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014, 26-30.

¹⁹ *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, 162.

²⁰ Cf. M. GOURGUES, *En Esprit et en vérité. Pistes d'exploration de l'évangile de Jean*, Médiaspaul, Montréal-Paris 2002, 93-122.

²¹ Cf. S. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, I, Dehoniane Bologna 1991, 399; THAYSE, A., *Jean, l'évangile revisité*, Cerf, Paris 2001, 102.

²² J. MATEOS – J. BARRETO et al., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella, Assisi 1995³, 227.

2. La donna nell'ambiente dell'Antico e del Nuovo Testamento e nel pensiero odierno

L'intento non è quello di esaurire il tema, ma di offrire gli spunti per capire meglio la mentalità alla quale erano sottoposti ancora i discepoli e perchè si meravigliavano (cf. v. 27). Una mentalità che, come risulterà dalla presentazione, Gesù cambierà radicalmente. Il suo rapporto con le donne mette in risalto la valorizzazione singolare che lui attribuisce alla donna, da una parte, e dall'altra la sua capacità di distaccarsi dall'errata mentalità che lo circondava.

Nell'Antico Testamento incontriamo figure di donne²³ eccezionali come Ester²⁴ e Giuditta²⁵. Troviamo anche delle donne che svolgevano il ruolo di profetesse: Maria (cf. Es 15, 20), Debora (cf. Gdc 4, 4-10) e Culda (cf. 2 Re 22, 14). Maria, la sorella di Mosé e di Aronne era assieme ai suoi fratelli alla guida del popolo nel deserto. La tradizione targumica legata all'Es 17 e ai Nm 20-21²⁶ racconta di una sorgente donata da Dio grazie ai meriti di Maria, al popolo nel deserto. Dopo la morte di Maria (cf. Nm 20, 1) il dono dell'acqua è stato tolto. Il libro dell'Esodo riporta il testo del cantico cantato da Maria dopo il passaggio del mare : «Allora Maria, la profetessa, sorella di Aronne, prese in mano un tamburello: dietro a lei uscirono le donne con i tamburelli e con danze. Maria intonò per loro il ritornello: "Cantate al Signore, perché ha mirabilmente trionfato: cavallo e cavaliere ha gettato nel mare"» (Es 15, 20-21). La profetessa Debora nel periodo attorno all'anno 1000 era giudice in Israele e tramite la sua persona Dio ha rivelato la sua intenzione di donare la vittoria agli israeliti (cf. Gdc 4, 6b-9a). La profetessa Culda al tempo di re Giosia (ca. 650 a.C.) veniva consultata dal sommo sacerdote Chelkia per conto del re dopo il ritrovamento delle Scritture nel Tempio (cf. 2 Re 22, 11-20).

Nel giudaismo il ruolo sociale e religioso della donna era molto limitato²⁷. Giuridicamente essa era ritenuta una minorenne, sempre sottomessa; o al

²³ Cf. A. OEPKE, *gun*, in GLNT II, Paideia, Brescia 1966, 706-715.

²⁴ Con il nome di Ester è legata la festa di *Purim*, l'ultima introdotta nel calendario liturgico giudaico (14 - 15 Adar - feb/mar.). Il libro di Ester fu scritto nel periodo tra 300 -80 a.C e racconta gli eventi del V secolo a.C.

²⁵ Il libro di Giuditta fu scritto probabilmente nel I sec. a. C.

²⁶ Tg Num 20, 2.

²⁷ Qualche testo che mette in risalto il fatto che il giudaismo aveva segnato più un regresso che un progresso riguardo lo statuto sociale e religioso della donna: *Talmud b. Ber* 43b: «Insegnarono i nostri dottori: sei cose non si addicono a un dotto: non deve uscire profumato per strada, non deve uscire da solo di notte, non deve parlare con una donna sulla pubblica piazza»; *Talmud b. Ber* 61a: «Disse R. Johanan: meglio andare dietro a un leone che dietro ad una donna»; *Midrash*

padre quando era nella sua casa o al marito dopo il matrimonio. Sul piano religioso la donna era dispensata da diverse pratiche e obblighi religiosi. Le ragazze generalmente non erano ammesse alla istruzione religiosa, ma imparavano a casa dalla madre le prescrizioni riguardanti le tradizioni religiose del popolo ebreo (la preparazione delle feste ecc.), per cui avevano una istruzione religiosa rudimentale. Le donne non potevano insegnare la Legge neanche ai bambini. Nel Talmud si trovano teorie opposte sulla istruzione religiosa delle donne²⁸. Il Talmud denuncia fra i distruttori del mondo *la donna farisea*, cioè istruita²⁹. Secondo Cohen³⁰ tali espressioni sono state causate dal fatto che i rabbini vedevano le donne cristiane che, spinte dal fervore religioso, sceglievano la verginità perpetua che suscitava l'orrore nella comunità ebraica³¹. Nel Tempio (ricostruito da Erode) le donne si riunivano nel

Gen 45,5: «I nostri maestri hanno detto: quattro tipi di difetti sono detti riguardo alle donne: ghiotte, furiose, pigre ed invidiose [...]. R. Jehoshuah ben Nehemiah disse: anche attaccabrighe e chiacchierone»; così prega il pio ebreo: «Ti ringrazio, Signore, che non mi hai creato pagano, ignorante, donna, schiavo». Sir 42,14: «Meglio la cattiveria di un uomo che la bontà di una donna, una donna che porta vergogna fino allo scherno»; Qo 7, 26,28: «Trovo che amara più della morte è la donna, la quale è tutta lacci: una rete il suo cuore, catene le sue braccia. Chi è gradito a Dio la sfugge ma il peccatore ne resta preso [...]. Quello che io cerco ancora e non ho trovato è questo: un uomo su mille l'ho trovato, ma una donna fra tutte non l'ho trovata»; di questa mentalità rimane una lontana eco in Gv 4,27: «i suoi discepoli e si meravigliavano che parlasse con una donna» e in Lc 24, 22-24: «Ma alcune donne delle nostre, ci hanno sconvolti; si sono recate al mattino alla tomba e, non avendo trovato il suo corpo, sono venute a dirci di aver avuto anche una visione di angeli, i quali affermano che egli è vivo. Alcuni dei nostri sono andati alla tomba e hanno trovato come avevano detto le donne, ma lui non l'hanno visto», cf. A. OEPKE, *gun*, in GLNT II, 708-710; M. ORSATTI, *Luca: Vangelo al femminile*, Ancora, Milano 1997, 14.

²⁸ Si affermava: «L'uomo è tenuto ad insegnare la Torah a sua figlia». Ma anche: «Chiunque insegna a sua figlia la Torah è come se le insegnasse delle oscenità». (Sota, III, 4), cf. A. COHEN, *Il Talmud*, Laterza, Bari 1986³, 222.

²⁹ Però non si può eliminare del tutto il ruolo educativo della donna nella tradizione ebraica. Alla donna ebrea spettava per primo il compito della trasmissione dei valori della tradizione attraverso particolari ritualità domestiche, promuovere i fondamentali concetti morali riguardo l'educazione dei figli in famiglia. Al bambino era la madre colei che gli forniva i primi principi pedagogici, specialmente morali, e li proseguiva anche nell'adolescenza. Quando i bambini crescevano l'insegnamento era continuato dal padre, per approfondire l'insegnamento religioso concernente la Bibbia, mentre le figlie, dalle loro madri, accoglievano le responsabilità domestiche.

³⁰ Cf. A. COHEN, *Il Talmud*, 222.

³¹ I rabbini non ammettevano le donne nella cerchia dei discepoli: «Le donne infatti non avevano il dovere di osservare le leggi, essendo fatta per soli uomini. Esse stanno a metà tra l'uomo, che deve e il bimbo che non può osservarla: un po' deve e un po' non può, un po' può e un po' non deve. Ora in Gesù non c'è più né maschio né femmina. Eventuali distinzioni culturali o naturali

cortile “delle donne”, che si trovava all'esterno di quello degli uomini. La divisione rigorosa delle donne dagli uomini esisteva nelle sinagoghe, alle donne era riservato un posto separato. Solo gli uomini potevano leggere la Torah nella sinagoga e il culto richiedeva la presenza di almeno 10 uomini perché la preghiera fosse pubblica, altrimenti rimaneva una preghiera privata. La presenza delle donne era obbligatoria soltanto in occasione della festa delle Capanne³². L'altro momento “liturgico” che richiedeva la presenza della donna era all'inizio del sabato: a casa, la donna accendeva la lampada la sera del venerdì introducendo la famiglia nella gioia del sabato³³. Le prescrizioni rabbiniche riguardanti le donne erano molto severe³⁴.

Il cambiamento di una tale mentalità è stato iniziato e promosso da Gesù, che «infrange con sovrana sicurezza le rigide convenzioni ebraiche, non disdegna di parlare a una donna e perfino di insegnare a una donna e di chiamare una donna figlia di Abramo. Parla volentieri a favore della donna e aiuta le donne bisognose più di quanto abbia fatto un taumaturgo rabbinico»³⁵. Nei vangeli troviamo tante figure femminili al seguito di Gesù: le sorelle di Betania: Marta e Maria (cf. Lc 10, 38 - 42)³⁶, la donna Samaritana (cf. Gv 4)³⁷,

sono secondarie rispetto al privilegio di stare “con lui”, che è la vita stessa. Ogni distinzione è destinata a scomparire o ad assumere il suo significato positivo nella misura in cui si sta con lui», S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, Dehoniane, Bologna 1995, 234.

³² «Mosè diede loro quell'ordine: “Alla fine di ogni sette anni, al tempo dell'anno della remissione, alla festa delle capanne, quando **tutto Israele** verrà a presentarsi davanti al Signore, tuo Dio, [...] radunerai il popolo, uomini, **donne**, bambini ...» (Dt 31, 10-12).

³³ Il *Shabbath* è accolto come una fidanzata e la padrona di casa personifica questo ruolo e accende il lume del sabato, cf. B. MAGGIONI, *Uomo e società nella Bibbia*, Jaca Book, Milano 1987, 131-142.

³⁴ Certamente che il giudaismo e la letteratura antico-testamentaria non vengono caratterizzate soltanto dalla spirito misogino. Proponiamo una breve rassegna che pone nella luce positiva la donna: Sir 26, 13-14: «La grazia di una donna allieta il marito, il suo senno gli rinvigorisce le ossa. È un dono del Signore una donna silenziosa, non c'è prezzo per una donna educata»; 36, 27: «Dove non esiste siepe, la proprietà viene saccheggiata, dove non c'è donna, l'uomo geme randagio»; Pr 12, 4a: «Una donna forte è la corona del marito»; 18, 22: «Chi trova una moglie trova una fortuna e ottiene il favore del Signore»; 19, 14: «La casa e il patrimonio si ereditano dal padre, ma una moglie assennata è dono del Signore»; 31, 10.23: «Una donna forte chi potrà trovarla? Ben superiore alle perle è il suo valore [...] Suo marito è stimato alle porte della città, quando siede in giudizio con gli anziani del luogo». Se la storia l'ha sottoposta ad diverse forme di discriminazione, sia in quanto donna sia in quanto ebrea, è stata sempre la storia dell'ebraismo che ha promossa la donna ad una nuova valorizzazione.

³⁵ A. OEPKE, *gun*», in GLNT II, 716-717.

³⁶ Gesù come Maestro permette alle donne, Marta e Maria, di essere accolte tra i suoi amici, di fronte ai quali dimostra e dedica anche i suoi affetti oltre l'impegno di annunciare la buona novella, il suo amore e la sua propria e vera amicizia. Di fronte alle sorelle di Lazzaro, Marta e Maria, Gesù compie tre cose insolite per la mentalità dell'epoca: accetta l'ospitalità da queste

propone il lieto messaggio ad una povera donna che è stato liberata dalla condanna a causa del suo adulterio (cf. Gv 8, 2-3)³⁸ ecc.

Gesù si è mostrato di fronte alle donne come il loro salvatore e annunciatore, ma anche il loro amico. Lui ha amato le donne con un amore vero, che il nuovo popolo di Dio deve valorizzare al massimo; non le ha commiserate ma le ha amate veramente. Il suo rapporto con le donne è semplicemente un rapporto di uno che è superiore e va alla ricerca di ciò che era perduto. Non ha promosso lo stato maschile ad una sovranità sulle donne, non ha sviluppato l'atteggiamento della società ebraica del suo tempo, ha promosso invece la donna al suo posto speciale nella storia della salvezza. Nel libro degli Atti troviamo fra cristiani che si distinguono i nomi di Tabita (cf. At 9, 36), di Priscilla (cf. 18, 18) e di Lidia (cf. 16, 13-40).

Anche nell'epistolario paolino troviamo notizia che Paolo aveva fra le sue collaboratrici alcune donne: Priscilla (cf. At 18, 18; Rm 16, 3-5), Evodia e Sintiche che «hanno combattuto per il Vangelo insieme con me» (Fil 4, 3). Nella lettera ai Romani vengono nominate 15 donne (e 18 uomini) fra i quali: la diaconessa della Chiesa di Cencre, Febe, «nostra sorella [...] anch'essa infatti ha protetto molti, e anche me stesso» (Rm 16, 2); Maria, Trifena (Rm 16, 6.12)³⁹. Nella lettera ai Galati sottolinea con forza la uguale dignità di tutti: uomini e donne, in Cristo: «non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3, 28)⁴⁰. Nella comunità paolina di Corinto le donne che

due donne, esse lo servono con i loro beni e lui insegna loro. Gesù, come un rabbino dell'epoca, non dovrebbe insegnare a una donna, perché l'insegnamento farisaico dell'epoca non consigliava l'insegnamento per le donne, però il Maestro supera la mentalità del suo tempo; cf. M. GOURGUES, «Né uomo né donna». *L'atteggiamento del cristianesimo delle origini nei confronti della donna*, 25.

³⁷ Cf. F. QUÉRÉ, *Les femmes de l'évangile*, Du Seuil, Paris 1982, 108-120.

³⁸ Durante il ministero pubblico di Gesù, gli scribi e i farisei hanno cercato di intrappolare il Maestro di Nazareth, presentandogli una donna «sorpresa in adulterio» (v. 3). La legge ebraica era molto chiara: «Quando un uomo verrà trovato a giacere con una donna maritata, tutti e due dovranno morire: l'uomo che è giaciuto con la donna e la donna. Così stirperai il male da Israele» (Dt 22, 22). L'esito di questo episodio è un grandissimo esempio offerto da Gesù per mostrare la verità senza mancare di carità, unendo in modo magistrale la verità e l'amore nel suo itinerario psico-pedagogico nel quale la persona umana riprende il suo cammino e vive la speranza di una nuova vita.

³⁹ Cf. M. ORSATTI, *Il capolavoro di Paolo*, Dehoniane, Bologna 2002, 105-109.

⁴⁰ Afferma M. GOURGUES: «Non si tratta più di una relazione che deve essere instaurata, ma di un rapporto ormai diventato, in qualche modo, stabile. Poiché tutti i battezzati sono stati orientati verso Cristo, essi si ritrovano tutti in lui e così diventano uno. Tutti uniti allo stesso Cristo, essi si ritrovano uniti anche tra loro», «Né uomo né donna». *L'atteggiamento del cristianesimo delle origini nei confronti della donna*, 70-71.

avevano il dono di profezia prendevano la parola durante l'ufficio divino (cf. 1 Cor 11, 5)⁴¹. Nella prima Lettera a Timoteo (cf. 2, 11-15) Paolo propone delle disposizioni per le donne, anche se la posizione è diversa dalle altre sue lettere, perché in questo contesto «il pensiero di Paolo sulla donna va compreso alla luce della sua mentalità di ebreo e della sua nuova prospettiva di cristiano [...] Egli ha il vantaggio di partecipare alla novità rivoluzionaria di Gesù che restituisce alla donna tutta la sua dignità. Con il Maestro egli condivide pienamente l'idea dell'uguaglianza tra uomo e donna (cf. Gal 3, 28) e arriva a renderle il migliore omaggio facendola simbolo della chiesa amata e santificata da Cristo (cf. Ef 5, 23-25). Paolo ha solo posto alcune limitazioni che vanno lette e interpretate alla luce delle condizioni storiche»⁴². Probabilmente la proibizione di insegnare è stata suscitata dalla situazione concreta che non conosciamo. L'intenzione dell'apostolo è riportare un certo equilibrio nella comunità. Comunque nella prima lettera a Timoteo San Paolo afferma che le donne hanno il loro posto nelle assemblee liturgiche, devono pregare allo stesso modo degli uomini (cf. 1 Tim 2, 9).

La novità di Gesù riguardante la riabilitazione della donna è stato un valore peculiare e la sua importanza è stata sempre ribadita nella storia e nell'insegnamento della Chiesa durante i secoli. L'uomo e la donna, persone uguali e complementari, sono strettamente uniti attraverso il legame del matrimonio e sono collaboratori del Creatore all'opera della procreazione, come creatori coscienti e responsabili di una nuova vita, che porta l'impronta di Dio. Nella Chiesa la donna ha una vocazione particolare. Anche se non gli è concesso il sacerdozio ministeriale, un'esclusione che la Chiesa ha scoperto nella volontà libera e assoluta di Gesù Cristo che ha scelto come apostoli solo degli uomini, la donna partecipa attivamente e con grande responsabilità alla vita e alla missione della Chiesa. Nel discorso indirizzato al Comitato per l'Anno Internazionale della Donna, il 18 aprile 1975, il Pontefice Paolo VI affermava: «se noi non possiamo cambiare il comportamento di nostro Signore, né la chiamata rivolta da Lui agli uomini, dobbiamo però riconoscere e promuovere il ruolo della donna nella missione di evangelizzare e nella vita della comunità cristiana». In virtù del Battesimo la donna, allo stesso modo dell'uomo, partecipa alla missione tripartita di Cristo, cioè, di sacerdote, profeta e re. Come sacerdote della

⁴¹ Probabilmente a Corinto si sono verificati incidenti spiacevoli nelle loro assemblee liturgiche e per tale motivo, che l'apostolo ha deciso di limitare il ruolo della donna.

⁴² M. ORSATTI, *Lettere Pastorali. 1-2 Timoteo, Tito*, Messaggero, Padova 2006, 39-41.

Nuova Alleanza, Gesù si è offerto sull'altare della Croce per la redenzione del mondo e continua nell'Eucaristia fino alla fine dei tempi. La donna partecipa al Suo sacrificio attraverso l'immolazione di sé stessa e di tutte le sue attività, come la preghiera, il lavoro quotidiano, le gioie, le speranze e le sue sofferenze. La sua missione profetica la rende attiva nell'opera della nuova evangelizzazione, attraverso le opere, le parole e il suo esempio. Lottando contro il male interiore e attraverso la donazione di sé stessa per servire Cristo presente in tutti i fratelli, la donna partecipa alla missione regale di Gesù.

L'insegnamento magisteriale odierno affida alla donna in modo particolare due dimensioni speciali della sua missione: la dignità della vita del matrimonio e quella della maternità⁴³ insieme all'assicurazione della dimensione morale sociale e culturale. Edith Stein, in una delle sue conferenze sul tema della donna, affermava: «La donna può far sentire ovunque gli effetti del suo valore peculiare e ottenere ottimi risultati, indipendentemente dal fatto che la professione da lei esercitata corrisponda o meno alla sua specificità. Ovunque e con chiunque ella venga a trovarsi, può cogliere l'occasione per sostenere, consigliare, aiutare [...] Ovunque c'è bisogno di compassione e di sostegno materno, e perciò possiamo riassumere con una sola parola – maternità [...] Dev'essere però una maternità che non si fermi alla cerchia ristretta dei congiunti e degli amici personali, ma che sull'esempio della Madre della Misericordia, Maria, sia disponibile per tutti coloro che sono affaticati e oppressi: per questo deve affondare le proprie radici nell'immensità dell'amore divino»⁴⁴. La Chiesa ha sempre riflettuto sul "mistero della donna" e allo

⁴³ Affermava GIOVANNI PAOLO II: «La maternità è legata con la struttura personale dell'essere donna e con la dimensione personale del dono [...] Nella maternità della donna, unita alla paternità dell'uomo, si riflette l'eterno mistero del generare che è in Dio stesso, in Dio uno e trino [...] la maternità contiene in sé una speciale comunione col mistero della vita, che matura nel seno della donna: la madre ammira questo mistero, con singolare intuizione "comprende" quello che sta avvenendo dentro di lei. Alla luce del "principio" la madre accetta ed ama il figlio che porta in grembo, come una persona. Questo modo unico di contatto col nuovo uomo che si sta formando crea, a sua volta, un atteggiamento verso l'uomo – non solo verso il proprio figlio, ma verso l'uomo in genere -, tale da caratterizzare profondamente tutta la personalità della donna, si ritiene comunemente che la donna più dell'uomo sia capace di attenzione verso la persona concreta e che la maternità sviluppi ancora di più questa disposizione», *Mulieris Dignitatem. Dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno Mariano*, (lett. Apos.), in: http://www.vatican.va/.../apost_letters/documents/hf_ip-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_it.html, n. 18.

⁴⁴ *La donna. Questioni e riflessioni*, a cura di Angela Ales Bello e Marco Paolinelli, Città Nuova, Roma 2010, 17.

stesso tempo ha ringraziato la Santissima Trinità per questo mistero «che costituisce l'eterna misura della sua dignità femminile, per le "grandi opere di Dio" che nella storia delle generazioni umane si sono compiute in lei e per mezzo di lei»⁴⁵. Concludiamo la nostra presentazione sulla donna con le parole di C. Gnocchi: «La donna è amore. La sua fisiologia, la sua morfologia, la sua sessualità, la sua psicologia sono nettamente orientate a questo fine: dar vita ad altri esseri, attraverso l'amore. "Tutto nella donna è enigma, ma tutto ha nella donna una soluzione che si chiama maternità" (Nietzsche)»⁴⁶.

3. Conclusione: Alcune implicazioni per l'attualità

Il dinamismo psico-pedagogico coinvolge la comunità cristiana ad accogliere la catechesi arricchita della grazia di Cristo, accogliere un'insegnamento che ci offre la possibilità di camminare in modo da piacere a Dio (cf. 1 Tes 4, 1). La Samaritana e i discepoli di Gesù, simbolo e immagine della comunità cristiana, ricevono il nutrimento indispensabile in vista della fede. Assistiamo ad una crescita e ad un consolidamento in Cristo, un insegnamento maggiore nel cammino della perfezione cristiana, assistiti dalla grazia di Dio.

I cristiani alla scuola del Maestro di Nazaret vengono edificati per il loro bene nella loro qualità di credenti. L'insegnamento di Gesù rappresenta, allo stesso tempo, un invito pressante e un intento pratico, che riguarda il nostro modo di vivere, di comportarci secondo la verità del Vangelo. La comunità cristiana viene sollecitata all'apertura davanti a ciò che Dio vuole da noi e a ciò che Dio vuole per noi in Cristo Gesù. Camminare secondo la chiamata del Maestro, vuol dire esprimere e vivere l'adesione all'intenzione di Dio stesso, espressa in Cristo. E questa adesione diventa la via maestra dell'autenticità cristiana vissuta alla luce della carità. Ci afferra nel profondo del nostro cuore e ci converte con l'obbedienza della fede a Dio, fissando lo sguardo della mente e del cuore soprattutto sul Cristo Crocifisso e Risorto. Alla sua scuola, i credenti accolgono il dinamismo di quello che si predica e si insegna, essendo conquistati, nel loro vissuto quotidiano, della parola della croce, principio innovatore della fede, che ci fa conoscere meglio il nostro Signore, il Figlio di Dio che ci è stato rivelato. Inseriti nel dinamismo psico-pedagogico di Cristo

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris Dignitatem. Dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno Mariano*, (lett. Apos.), in: http://www.vatican.va/.../apost_letters/documents/hf_ip-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_it.html, n. 31.

⁴⁶ C. GNOCCHI, *Educazione del cuore*, La Scuola, Brescia 1961, 88.

abbiamo l'occasione perenne di scoprire il Vangelo vivo di Dio, Vangelo che è salvezza divina per i cristiani, è la rivelazione del grande amore, grazia di redenzione e dono di salvezza per colui che crede, per colui che pratica l'obbedienza della fede.

Il Vangelo predicato, insegnato e vissuto diventa, per la comunità cristiana odierna, quella potenza che trasforma il cuore del credente. La parola di Cristo realizza nei credenti ciò che dice, siamo trasformati in una creatura nuova con la potenza dello Spirito Santo, lo Spirito della verità (cf. Gv 16, 13).

Il processo educativo del Maestro di Nazaret è un'impresa caratterizzata da una forza penetrante che ci insegna le verità della fede e ci esorta a vivere con coerenza la dignità della nostra chiamata, aprendo sempre di più le nostre menti e i nostri cuori alle verità divine. Lo Spirito è la guida interiore che ci rende discepoli fedeli del Maestro di Nazaret.

Il dinamismo psico-pedagogico, in vista di un buon esito, presuppone sempre il primato della grazia e della fede. Solo così, il Vangelo può essere sapientemente accolto, solo così, attraverso la conversione possiamo gustare la gioia pasquale, e dirigere costantemente lo sguardo verso Cristo Maestro. Una catechesi cristiana, didattica ed esortativa, dottrinale e pratica ci richiama sempre alla coerenza di una vita nuova in Cristo, secondo la norma evangelica che Egli ci ha lasciato in eredità per la nostra salvezza.

Alla scuola del Risorto facciamo esperienza del mistero vivo dell'amore di Dio, e della ricchezza di grazia che Cristo riversa nei nostri cuori. Siamo così partecipi del dinamismo dell'amore che Dio in Cristo ci ha donato, ci accostiamo continuamente al suo progetto d'amore, lo contempliamo per essere vincitori di fronte al mondo.

Firescul și suprafirescul sacralității poetice

Ioan F. Pop¹

Abstract. *The naturalness and over naturalness of the poetic sacrality.* Regarded *sub specie aeternitas*, man can also be understood as a descending effect of a sacred poetness, as a factual *poetry* of the divinity, by its dual consistence, direct result of its singularity. Its initial aim being that of enchanting and subliming the creation. From this perspective, the human poetness can't be more than an attempt of answer, a vague celestial echo, a re-symbolization of the sacred genesis. The world itself seems to be just an unfinished poem of God's. That is: when the word light becomes, by divine uttering, *light*, the peak of the poetic act, the matrix poetry, is marked. This is because light itself is more acosmic poetry than reality. Be it even in perceivable state, its characteristics stay hidden. It makes the existent and the non-existent come closest to each other.

Key words: *Poetry, Sacrality, Literature, Inspiration, Revelation.*

Motto:

Destinul lumii se vestește în poezie.

(M. Heidegger)

Privit *sub specie aeternitatis*, omul poate fi înțeles și ca efect descensiv al unei poeticități sacrale, ca *poezie* faptică a divinității, prin alcătuirea sa duală, rezultantă directă a singularității sale. Scopul lui inițial fiind exclusiv acela de încântare și sublimare a creației. Perspectivă din care poetica umană nu poate fi decât o încercare de răspuns, un vag ecou celest, o re-simbolizare a unei geneze sacre. Lumea însăși pare a fi doar un *poem* neterminat al lui Dumnezeu.

Concret, când cuvântul lumină devine, prin rostire divină, *lumină*, se marchează apogeul actului poetic, poeticitatea matricială a oricărei poetici.

¹ Muzeul Țării Crișurilor.

Căci lumina însăși este mai mult *poezie* cosmică decât realitate. Chiar în stare perceptibilă fiind, caracteristicile ei rămân absconse. Ea apropie cel mai mult existentul de non-existent. Lumina este privită într-o perspectivă când materială, când i-materială, de unde și oscilațiile fizicii în încercarea de a o defini, considerând-o ba undă, ba corpuscul. Altfel spus (dar tot poetic), lumina este *ceva* ce se mișcă în propria ne-mișcare, fără nici un efort, cu cea mai mare viteză posibilă. Ca atare, pentru a fi *ceva* ce se mișcă cu această viteză, acel ceva trebuie să devină lumină, apogeu al mișcării. Parafrazând-l pe E. Lévinas, este nevoie de o altă *lumină* pentru a putea vedea lumina. Facerea omului, după chipul și asemănarea divinității, nu este decât trecerea concret-simbolică a absenței în prezență, punerea sa iconică în lumină. „Altădată erați întuneric, iar acum sunteți lumină întru Domnul; umblați ca fii ai luminii!” (Efeseni, 5, 8). A crea prin cuvânt înseamnă, într-un anumit fel, a crea *ex nihilo*. Scrisul posedă inițial doar acest *nimic*, acest ne-spus original al cuvântului cu care autorul poate încerca să inventeze propria sa lume. Forța originară a actului poetic schițează în date intuitive, *gândește* pre-existentul, îl imaginează până la o ireală concrete. Poeticul, într-un anumit sens, *dă* viață, numește *în concreto*. El inventează, nu doar anticipează (prin cuvânt) existențialul. Privită sacral, funcția poeticului este aceea de a scoate din „nimic”, cu ajutorul rostirii, *trupul* potențialei realități (după un calapod pur imaginar și după o voință total liberă), de a pune miracolul la lucru. A face „nimicul” *să fie* se constituie într-o coordonată primară a poeticității, a actului ei de întemeiere, care este sacral în substanța sa. „Poetul numește sacral”, spunea M. Heidegger. Limbajul faptei divine este unul al misterului, al poeticului angajat în spațio-temporalitate. Cuvântul făcător de lume și de om a fost scos din haos și *luminat* poetic pentru că poeticul, prin definiție, se opune haosului *ne-cuvintelor*. La Dumnezeu inițiativa și fapta sunt simultane, forma lor *a priori* fiind Cuvântul. Prin el se face translarea dinspre *nimic* înspre *ceva*. Cuvântul divin își conține atât imaginea, cât și realitatea, ambele născute concomitent în momentul rostirii. Sublimul ductului poetic „este și el o «schemă» a sacralului” (R. Otto). Până și lui Dumnezeu ne adresăm, prin rugăciune, în mod poetic. Nimeni nu poate fi poet, rimbaudian vorbind, dacă nu a fost măcar „un anotimp în infern”, e vorba de infernul ne-rostirii.

Ca proiect *poetic* cu dublă natură, divină și umană, firească și suprafirească, omul este, la rândul lui, subiect, *metaforă* perfectibilă în ansamblul creației. Poieticul oferă unul dintre prilejurile celei mai propice sinteze a celor două naturi, perpetuarea *asemănării* cu divinul. „Prin creație omul descoperă el însuși în sine chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dă la iveală forța divină

depusă în el" (N. Berdiaev). Din element consubstanțial lumii, dar tânjind mereu după o alta, subsumat unui destin implacabil, poeticul vrea să devină, la rândul lui, întemeietor. Cu alte cuvinte, vrea să devină *poeta artifex*. Vrea să re-scrie o nouă lume, să instituie o nouă paradigmă poetică. Vrea să spună, în felul său: *să fie lumină!* Socotește, în acord cu P. Valéry – căruia, de fapt, conceptul de poietică îi aparține –, „că esența poeziei este, după natura spiritelor, fie de valoare nulă, fie de importanță infinită: ceea ce o face egală cu Dumnezeu însuși”. Dar rostirea poetică rămâne, de cele mai multe ori, o fantasmă, o dislocare arhimedică de aer, o neputință estetizată, un dat ontologic pus în criză. Căci, după o expresie heideggeriană, „ființa limbajului se joacă cu noi, nu noi cu ea”. Limbajul a pierdut definitiv Cuvântul, rămânând-i doar șansa de a opera cu cuvinte, cu semnificații. Orice poetică exprimată pare o formă sublimă de eșec, o *imitatio Dei* sortită derizoriului. O posibilă cauză ar putea fi aceea că poieticitatea actului poetic s-a *întrupat*, după o analogie cristică, o singură dată. Restul este un fel de... poezie. Alteori este doar o elucubrație *pe cheltuiala limbajului*. Cuvântul s-a rupt în cuvinte, cuvintele, la rândul lor, s-au *complăcut* în tot felul de rătăcirii și non-sens. Pierzând sincronia paradisiacă și prezentul întemeierii, atributele lor spațio-temporale, poeticului i-a mai rămas doar darul sinonimiei, al consonanței sacre, al *mimesis*-ului, al Paradisului iremediabil pierdut. Neputând face din cuvinte *realitate* poetică, el poate totuși re-ontologiza cuvântul. Îl poate transforma în actant semnificant, îl poate sacraliza în formă. Se poate *înfăptui* poetic nu asemenea divinității, ci într-un mod vag-tangibil. La Dumnezeu – călcând întors pe urme kantiene –, experiența este imaginar pur, *poezie*. Trecutul și viitorul se topesc simultan în prezentul rostirii. „Căci în El trăim și ne mișcăm și suntem, precum au zis și unii dintre poeții voștri...” (*Fapte*, 17, 28). Aspect aflat în contrast evident cu experiența umană – cu „poetica empirică” (B. Croce) –, care este aparent non-poetică, ba chiar poate părea demitizare în act. Reactualizarea anamnetică a poieticității originare ar putea deveni o coordonată umană posibilă. Iar re-imaginarea poietică a sacrului s-ar putea concretiza într-o fertilă tentativă de a scăpa din gravitația factologicului. Întemeierea lumii înseși pare a fi de natură poetică, ca atare, „plin de măreție, și totuși poetic locuiește omul pe pământ” (F. Hölderlin).

Cu toată aparența zadarnicei expresivități, a totalei transcontingente, poeticul ține și de natura existențialului (în măsura în care este investit cu noi deschideri metafizice). Existențial pe care îl re-numește, îl transcende și pe care și-l aproprie după un tipar mistic. Actul scrierii poetice poate deveni existență *plasată* în mister, tentativă profană de sacralizare, redimensionare a centralității

ființei. Dar fără elementul sacral (de accedea la actul întemeietor), poeticul rămâne sărăcit de poieticitate. Poieticul, gândit în sens heideggerian pe un temei al ființei, ne poate situa într-un paradis proxim, ne poate pune în dreptul unei pierdute raze de lumină. Ne poate deschide calea „terțiului tainic inclus” (B. Niculescu). El oferă *gustul* atemporalității dozat în secvențe temporale. Obsesia „poeziei pure”, a poemului „total” este o obsesie de origine sacră – aceea de a re-pune cuvântul în ipostaza demiurgică de dinaintea rostirii. Nu degeaba spunea H. Brémont că poezia premerge rugăciunii. La vechii greci conceptul de *poiesis* denumea atât facerea concretă (*technè poetike*), cât și poetul. Acesta era considerat de alt rang, mai presus decât muritorii de rând. Pe bună dreptate poezia este considerată „limba maternă a genului uman”. Ea se regăsește într-o primă încercare de împărțire a genurilor literare (epic, liric, dramatic), recognoscibilă încă de la Platon. Poezia „leagă iarăși particularul de general” (B. Croce), îi dă șansa re-cuplării la tensiunea cosmică. Tensiune pe care aceiași greci o considerau o suflare sacră, o „nebunie divină”. Poezia elină era în primul rând gloriificare, invocație, dialog sacral. Înainte de a filosofa, multe civilizații antice și-au reprezentat credința în formă poetică. Grecii nu făceau aproape nici o diferență între limbajul poetic și cel religios. Ca atare, „poezia și gândirea au în lumea greacă cel mai înalt rang istoric, și asta tocmai grație rangului esențial al cuvântului” (M. Heidegger). Sibilele au fost purtătoarele directe ale mesajului divin, păstrătoarele și simbolul revelației. Cele douăsprezece sibile au fost alăturate, nu o dată, celor doisprezece apostoli. Caracterul iconic al poeticului – un *eikôn* de factură agapică dizolvat în magma limbajului -, al trăirii intermediare face din el purtătorul unui tip special de revelație. Dar îl transpune și într-un mod unic de a privi lumea.

La începuturi „... puterea de judecată a omului fiind neîndestulătoare, s-a născut poezia, și aceasta a fost atât de sublimă încât nimic din tot ce a urmat, filosofic, artă poetică și critică, și nimic chiar din ceea ce a derivat din ele, nu a izbutit să-i fie egal și cu atât mai puțin superior ei” (G. Vico). Refăcând un principiu al fizicii antice putem spune că *divinul are oroare de vid*. Iar poeticul poate fi o cale de *umplere* a lui. Divinul este suprema „individualitate poetică”, el topește în mod absolut în natura sa (*oikonomia*) umanul și supra-umanul, finitul și infinitul, viața și moartea. Exercițiul poetic reface *distinctul* (în sensul lui E. Lévinas), așază din nou ființa în *ființare*, anulează orice ruptură ontologică. Autorul fiind deplin conștient că nu este și nu poate fi *causa sui*. Mărturia sa reconstruiește osatura altei *prezențe*, demersul auctorial seduce o altă realitate. Ca tip de depoziție, după cum arată H.-G. Gadamer, „cuvântul poetic este deci mărturie completă, în sensul că această spunere se certifică pe

ea însăși și nu permite nimic altceva care s-o verifice”. Chiar dacă nu ar exista, poetic tot divinul (sau ceva asemănător) trebuie căutat, intuit, aproximat. Golul suflesc pe care poeticul încearcă să-l umple își găsește *plinătatea* doar în proximitatea sacralului. Poeticul (neîncrezător din fire) este cea mai înaltă și mai acceptabilă formă a lipsei de credință totală. El este neputința noastră (sublimă) de a fi îngeri. Căci, așa cum spune Sf. Ioan Gură de Aur, „dacă oamenii ar fi avut credință nu ar fi fost nevoie de scriitori”. Sens în care rugăciunea ar fi fost suficientă, poezia ei vizând direct transcendentalitatea, dimensiunea soteriologică. Scrisul reprezintă maximum de posibil (din hăul imposibilului), maximum de angajare în infinitudinea sacralului. Loc până unde mai pot răzbate doar ecurile rugăciunii și ale muzicii. „Este adevărul – folosind o interogație a lui A. Badiou -, neînvăluirea învăluită căreia numai poemul îi găzduiește în cuvinte riscu?”

Toate aceste considerente nu caută să reducă poeticul și poezia doar la imnologie, la declamație religioasă, la invocație mistică, la simplă apologetică. Ci încearcă doar să o apropie de o *poziționare* transcendentală a demersului scripturistic. Aspect ce se poate realiza, în bună măsură, și cu „iluminări profane”. Poeticul nu trebuie neapărat să fie sacru prin economia mijloacelor – perspectivă din care poate fi etern rătăcitor, chiar eretic -, ci prin sensul dat arhitecturii metafizice a întregului, prin finalitatea sa metatextuală. În primă instanță, autenticitatea îi dă oricărei încercări poetice o aură de sacralitate. Ea este prima deschidere supramundănă a poeticului, o primă formă de *damnare* înțeleasă. „Păcatul” expresivității imanentiste poate fi ușor iertat prin vizarea textuală și pre-textuală a transcendentului. Ca atare, „cuvântul, mai mult decât să conțină, să semnifice sau să transmită, ajunge să *fie* gândirea însăși în actul de a se revela” (L. Pareyson). Fără deschidere și orizont metafizic, ancorat doar în cuvinte grele de povara realului de care nu se poate desprinde, poeticul este reverberație goală. În absența subliminală a sacralului, el reflectă ființa doar în oglinzi opace. Orice exercițiu poetic autentic *imaginează* divinitatea, chiar dacă, aparent, se situează în non-sens, în îndoială, adică în căutare. Actul fundamental al scrierii pornește *ab initio* dintr-o ne-posedare a divinului, dintr-un minus epifanic. Pornește dintr-o angoasă a morții, dintr-o fobie a neantului – „lucru pe care îl manifestă atât riturile funerare, cât și conservarea cuvintelor vii în scriitură...” (F. Dastur). Multiplicarea *ego*-ului poetic la nesfârșit, neputând atinge *totalitatea*, reducerea lui doar la tangibile limite umane, la forme și dexterități expresive poate duce doar la o interesantă babilonie estetică. Cu alte cuvinte, poemul (poeticul) poate fi „un fragment perfect constituit al unui edificiu inexistent” (P. Valéry). Pentru a se situa în auten-

ticitate, acesta trebuie să fie în *lucrare*. Trebuie să fie angajat într-un dialog supra-ființial, trebuie să fie plasat în mister, adică în *lógos*. Poieticul este analogie cu divinul. El este postulatul unei existențe care, fără deschiderile lui, se epuizează în capcanele propriilor limite. Cu alte cuvinte este, folosind o expresie hegeliană, „absolută neesențialitate a absolut esențialului”. Poeticul nu poate doar descânta duios trăirile ființei, existența, împlinirile și neajunsurile ei. Acesta trebuie să le raporteze mereu la paradigma creației originare, constituindu-se în epistema recuperării prin cuvânt a actului căderii. „Timpul sacru, mitic – arată M. Eliade -, întemeiază și Timpul existențial, istoric, slujindu-i acestuia drept model exemplar”. Scrisul - ca formă umană a atemporalității -, înalță, eliberează aripile de humă, reconstituie dimensiunile ontice și ontologice. El ne racordează la un timp și la un spațiu în care percepția rămâne mereu neputincioasă. Prin darul său inspirat se face lumina prezentă, miracolul accesibil, chemările cosmosului actuale. Ca atare, „creația poetului nu e altceva decât această imagine luminoasă pe care natura ne-o întinde în fața ochilor pentru a ne tămădui după ce am aruncat o privire în abis” (F. Nietzsche).

Fiind inițial un dialog cu zeii, poezia tinde acum să se transforme într-un monolog steril, exaltând virtuțile *spunerii* în defavoarea mesajului. Ea riscă să piardă verticalitatea în favoarea comodei și tentantei orizontalități. Determinările demitizante, sensul *slab* dat actului poetic, perturbat de tot soiul de distorsiuni, îi deturnează adevărata menire. La fel cum unele elanuri desacralizant-postmoderniste îi viciază uneori esența. O aparentă ușurință în abordarea expresivității de tip poetic, grefată pe unele stări vecine cu patologicul, pe credința romanțioasă că sufletul *funcționează* poetic a determinat un fals avânt poeticesc. Din *produs* uman cu deschidere privilegiată spre sacru, poeticul a devenit, nu o dată, rătăcire liricizată, maladie textuală, premonitoriu semn al eșecului. Translările spre derizoriu, spre jocul gratuit pe claviatura cuvintelor, pe eufonii facile rămân doar simple tautologii fără regăsirea în subtext a fiorului metafizic. Poezia începe acolo unde se *epuizează* cuvintele. „Dacă există Dumnezeu, nu are nici un rost să ne ocupăm de literatură. Dacă nu există Dumnezeu, iarăși nu are nici un rost să ne ocupăm cu literatura”, era de părere E. Ionescu. Scepticismul acestuia poate fi depășit prin eclatanța conștientizării neîntreruptei chemări și spre altceva, indiferent dacă există sau nu există Dumnezeu. Căci fără a avea dovezi ultimative nici într-un sens, nici în altul, literatura și-a continuat nestingherită drumul. Ea și-a făcut chiar un subiect predilect din căutarea (sau negarea) divinității. Acest scepticism poate fi eludat prin înțelegerea faptului că în datul inițial al ființei a fost pusă o necesitate

stranie: scrisul ca formă genuină a căutării (de-ne-găsitului). Dacă adăugăm la aserțiunile ionesciene o cunoscută formulă pascaliană, adaptată contextului - omul nu ar fi scris dacă nu l-ar fi găsit pe Dumnezeu -, lucrurile capătă o oarecare logică. În sens contrar, se poate trăi, după o interogație nietzscheană, și cu „sentimentul de a fi totul și evidența de a nu fi nimic”.

În condițiile în care tehnica împinge ființa în propria sa uitare, conectând-o mai rapid și mai sofisticat la neant, poeticul propune un popas al rememorării. Rememorare care face din actul gândirii o posibilitate mereu deschisă, o repotențare a propriilor limite. Poeticul *gândește* lumea când aceasta pare imposibil de a mai putea fi gândită. Poeticul este *gândirea* de criză a ființei. Gândirea are iremediabil ceva poetic în substanța sa. Gândirea ființei s-a născut și va muri în chip poetic. Chiar și gândirea de tip filosofic va dăinui doar atâta timp cât va putea *gândi* poetic. (Filosofia este chiar capacitatea poetică de a intui). Doar în acest fel meditația filosofică/poetică va putea ține legătura cu ființa care pare a fi hărăzită anihilării totale, o va putea *pune la adăpost*. „Gândirea este astăzi *sub condiția poezilor*. Sub această condiție, ea se întoarce către interpretarea originilor filosofiei, către primele gesturi ale metafizicii” (A. Badiou). Perspectivă din care filosofia nu este decât poezia ultimă. Sens în care filosoful francez spune despre M. Heidegger că a făcut din gândirea sa un mod „de a livra filosofia poemului”, adică de a o livra propriei sale posibilități. Iar C. Noica, referindu-se la același filosof german, era de părere că: „Omagiul pe care l-a adus el poezilor ar trebui să-i strivească pe aceștia”. Faptul că tentația scrisului poetic continuă, dincolo de orice sondare psihanalitică a determinărilor ei, în dauna altor acaparante îndeletniciri și practici, constituie nu doar un semn teleologic, ci și o indenegabilă dovadă, o necesară *metanoia*. Persistența dramatică și gratuită a manifestării ancestrale a acestei bizare necesități, rămasă vie în fiecare ființă, ar putea confirma asemenea aserțiuni. Direct spus, noi scriem ori nu scriem nu pentru că există sau nu există Dumnezeu, ci pentru că nu putem fi *identici* cu el – nici în *absență*, nici în *prezență*. Nu-i putem poseda o clipă *poieticele* atribute, darul absolut al creației. Adevărata inspirație poetică nu poate veni decât din eul nostru abisal, din survolul autoscopic, din ceea ce suntem dincolo de ceea ce bănuim că putem fi. Adică din ceea ce trăim din *imposibilitatea* existenței. Din ceea ce divinitatea a pus în noi ca semne ale unei posibile recunoașteri, ca distinctivitate unică a frumosului.

Actul poetic se poate constitui din elementele periferice ale concretului, din cotidianitatea imediată. Numai că nu se poate *locui* în el. Cu o afirmație a lui N. Berdiaev, „când omul rămâne în propria existență, el nu creează”. Realul

poate trece în arhitectura poemului, dar numai realul transfigurat, re-însuflețit, atins de imperativul luminic. Poeticul trebuie să facă indicibilul nu doar să vorbească babilonic, ci, mai ales, *să fie*. Să cutremure ființa în fața acestui miracol al precarității și dăinuirii cuvântului. „Dacă poeziei îi e dat atât de mult – să *păstreze* în cuvânt adâncimile ființei și uneori să le redea ecoul sau cutremurul – cum poți cuteza să fii poet?”(C. Noica). Aparent dialog însingurat, insondare monologală, solilocviu tardiv, actul poetic nu este, în ultimă analiză, decât dialogul unei eu de aici cu un tu aflat veșnic dincolo.

Dumnezeu și minima moralia a omului de azi

Mihai Popa¹

Abstract. The history, as a concept, its implementation in the precepts and principles of Christianity, should consider also facts from the historical experience. The history concept contains the character of particular facts, the individual reflects the general of law, and this law can not exist outside the individual life. That is why, the relation between the One and the Many, the dialectic nature of the Platonic and Aristotelian being, will be transferred, in the case of medieval realities, to the connection between the Part and the Whole. The entire historic experience of all times contains elements which could reveal, concerning historical becoming and the being containing this becoming, general and individual aspects, seen from the historic time and humanity's eternal values points of view.

Keywords: *science, history, truth, știință, istorie, bine, adevăr, divinitate, morală, cunoaștere.*

Se spune că omul contemporan este mai atras de concret și de lucrurile materiale decât de spiritual sau de transcendență. Evenimentele ultimului secol, cel de-al XX-lea, ar contrazice un astfel de punct de vedere, deoarece omul a stat de atâtea ori pe buza prăpastiei și a văzut că disoluția socială și autoextincția pot fi realmente provocate din interior, și mai puțin de mediu, încât, cred, s-a apropiat mai mult de religie, de Dumnezeu, decât în alte epoci. De data aceasta însă, el vede în religie o cale spre care știința însăși pare a-i purta pașii, și nu atât din iluzia că ar putea stăpâni, prin cunoaștere sau autocunoaștere, lumea materială, cât din credința că numai religia l-ar mai salva de la distrugerea ei, a naturii, corelat al omului în existență și în devenire, ca și de la autodistrugere. Altădată omul găsea în religie un control și o constrângere, acum caută autocontrol și eliberare dintr-un concret prost înțeles.

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”.

Am realizat că, după câteva mii de ani de istorie și după alte câteva secole de iluzie a progresului binecuvântat de tehnică și împins de la spate de un anumit mod – prost – de a înțelege știința și beneficiile ei, ne putem învăța în cerc și că, pe plan etic cel puțin, n-am evoluat dincolo de stadiul în care eram atunci când ne-am desprins de rudele noastre primare. Dacă dorim să ne autoconservăm ca specie, nu o vom putea face decât pe plan spiritual, iar în cadrul acestui „plan”, divinitatea ori religiozitatea ne sunt mai aproape acum decât la început. Omul este la un pas distanță – ba, am spune, la câțiva microni – de a spulbera trecutul și viitorul, de a desfigura peticul de Univers pe care crede că l-a cunoscut și înțeles, de a se desfigura pe sine, automutilându-se. Nu o face, poate, dintr-un prea pronunțat instinct de autoconservare, și nu din cauza unui autocontrol rațional sau moral. Omul se metamorfozează, se transformă, am putea spune, evoluează. Civilizația și istoria i-au oferit posibilitatea să joace toate rolurile posibile, să schimbe toate măștile, de la ridicol și comic la tragic, să persifleze și să se autopersifleze, ba chiar să se ignore; un singur lucru n-a reușit încă să schimbe în om: nevoia de a ști, de a cunoaște, cu riscul ca prin cunoaștere să anuleze toate supozițiile și iluziile lumii istorice pe care și-o clădește de milenii.

Alfred N. Whitehead, în lucrarea *Religion in the Making* (Religia în formare), propune, printre altele, o luare în discuție a experienței religioase, iar, printre descrierile generale ale religiei, una, cu valoare și semnificație pentru ziua de azi, trebuie aprofundată: „Religia este ceea ce individul face cu propria sa solitudine.”²

Este semnificativă expunerea de până acum cel puțin din două puncte de vedere: a) civilizația extrem de tehnologizată și informatizată, deși, aparent, anulează distanțele, făcând din comunitatea internațională un sat global, înstrăinează și, totodată, reconfigurează sentimentul solitudinii omului în Univers; b) omul „societal” nu mai trăiește la nivel de grup social imediat, nu mai comunică în mod tradițional, ci la nivel de civilizație; nu se pot anula însă relațiile tradiționale, create de milenii (cele interfamiliale, ale comunității mai extinse: grup lingvistic, religios, economic de reproducție și subzistență etc.). În acest context, când cunoașterea (mai degrabă, informatizarea excesivă și necontrolată) anulează comunicarea și comuniunea dintre indivizi și grupuri, devenind un mod de relaționare informatică, un algoritm supraindividual, se pune din nou

² *Religia în formare*, studiu introductiv de Ovidiu Cristian NEDU, traducere din limba engleză și glosar de Alexandru ANGHEL, București, Editura Herald, 2010, p. 96.

problema identității, nu numai la nivel individual, cât, mai ales, la nivel social, a solidarității, a comunicării, probleme gnoseologice și, mai ales, etice.

Omul contemporan renunță să mai glorifice binefacerile tehnologice, facilitățile civilizației, de vreme ce acestea, în loc să creeze punți între el și natură, între Microcosmos și Cosmos, ridică ziduri sau pereți de sticlă. Deși tehnologia a fost menită să sprijine cunoașterea, produsele tehnice ne înstrăinează, devin creații fără conținut uman. Aparent, ne oferă deschidere către cunoașterea Universului în ambele sensuri, micro- și macro-, dar, în fapt, ne consemnează într-un *domiciliu forțat*, obligându-ne să luăm decizii de la foarte mare distanță, decizii care se întorc uneori împotriva noastră.

Deși credem că societatea globală supertehnologizată și informatizată este o societate mai bună, observăm că individul nu se poate realiza decât prin constrângere (educația, sănătatea, consumul, recreerea nu mai constituie opțiuni interioare, decizii luate în baza unor valori etice, ci sunt externalizate și dictate de la distanță).

Una dintre problemele fundamentale ale oricărei religii este cea a echilibrului dintre eu și lume, a integrării omului în cosmos, care vizează metafizica, Binele în raport cu Adevărul și Frumosul. Astfel, în religiile universale, dar mai ales în cele raționalizate, cum este Creștinismul, problema răului și a existenței sale în lume este o problemă centrală. Creștinismul acceptă existența răului, dar consideră că nu individul ori acțiunile lui îl determină, „că acest rău nu este rezultatul necesar al însuși faptului personalității individuale”, ci atribuie răul devenirii faptului contingent, propovăduind, totodată, și o doctrină a evadării din contingent³, a salvării individuale, a înfrângerii răului prin afirmarea binelui.

Cred că unul din „beneficiile” societății supertehnologizate îl constituie posibilitatea care i se oferă omului de a se autoanaliza și de a-și cântări foarte bine opțiunile. Solitudinea îl obligă să gândească (să revină) la Transcendență, nu atât la categoriile sau valorile ontologice sau gnoseologice pe care această temă a gândirii le provoacă și le dezvoltă, ci la categoriile etice. Informația abundă iar „informarea” a devenit relativ facilă – internetul, „bibliotecile” virtuale –, însă, tocmai prin această facilitate, este uneori și periculoasă – a se vedea diferitele facilități pe care informația stocată și necontrolată (în primul rând, de valori etice) le oferă unora să construiască, de pildă, o armă de distrugere în masă.

³ *Ibidem*, p. 92.

Răul, într-adevăr, nu este o trăsătură a personalității individuale, ci a persoanei înstrăinate. Dacă religia ne poate salva, în acest moment prin care trece societatea aflată, evident, pe drumul globalizării și chiar pe acela prin care poate evada în Cosmos, o poate face în plan etic, dar numai prin punerea categoriilor etice sub controlul Rațiunii, prin revenirea la triada antică Bine, Adevăr, Frumos⁴.

Omul care a descoperit Natura și a reușit să înțeleagă frumusețea sa nu va fi niciodată singur. Este o concepție veche, pe care, pe linia neoplatonică, pe de o parte, și cea aristoteliciană, pe de altă parte, filosofii și artiștii Renașterii au ridicat-o la rangul de ideal cultural și normă a cunoașterii, făcând, totodată, din aceasta și o normă etică, deoarece, în tradiție platonice și nu numai, cunoașterea (adevărul), binele și frumosul sunt într-o perfectă armonie. Poate că acest ideal nu este prea îndepărtat, iar semnificațiile sale culturale, etice în primul rând, ar trebui reconsiderate. Mai cu seamă din punct de vedere moral, problemele cunoașterii (adevărul) și experiența morală, atunci reflectate într-un context pronunțat metafizic (transcendent), acum sunt mai acute, deoarece, după afirmarea formei științifice de cunoaștere, prin intermediul perioadei critice (kantiene și postkantiene), Binele nu mai are ca reper fundamental transcendența, ci realitatea imanentă, iar Știința (Adevărul) are un pronunțat caracter de pozitivitate. Raționalitatea lumii, a existenței, deși nu și-a diminuat caracterul viu, prin care organizează acțiunea (teleologică) și afectivitatea (estetică) omului în existență, se concentrează mai mult pe aspectul metodologic al cunoașterii, și mai puțin pe cel etic, fără de care Adevărul nu mai poate reflecta problemele și întrebările fundamentale ale omului în raport cu Existența. „Densitatea metodologică” a științei actuale naște controverse atunci când științele particulare vizează probleme pe care numai filosofia și le asuma la nivel sistematic, de aceea, nedorind să iasă din domeniul de *pozitivitate* al cunoașterii, multe dintre metode abandonează aceste întrebări sau intră în contradicție. Teoreticul avansează laolaltă cu tehnologia, sprijinindu-se reciproc, însă contradicția dintre știință și tehnologie, care se poate rezolva etic, provoacă, uneori, discrepanțe majore în sânul societății. Asistăm, în era supertehnologizată actuală, care oferă atâtea facilități subzistenței noastre ca specie, la o însingurare fără precedent a omului în lume și societate, astfel încât

⁴ Textul de până aici a apărut în Mihai POPA, *Știință și reprezentare în arta Renașterii*, București, Editura Academiei Române, 2014, p. 261–264. A constituit, de fapt, ideea pe care am construit comunicarea de față.

lumea *pierde* caracterul unui cosmos articulat, devenind o închisoare pentru categorii tot mai numeroase de oameni și chiar pentru indivizi. Discrepanțele economice tot mai pronunțate, dintre comunități sau, la nivel global, între state, nu mai pot fi controlate; în era informatizării, cunoașterea lor nu folosește ca mijloc de apropiere, ci este motiv de creștere și mai acută a diferențierii, de conștientizare a neputinței unei acțiuni coordonate pentru diminuarea suferinței, inechității, a incoerenței. Societatea politică se folosește de pârgă economică în defavoarea individului, iar individul a realizat că puterea economică este un instrument fără de care nu poți supraviețui. Puțini mai acordă o valoare „culturală”, în sensul clasic, categoriilor cunoașterii, ca și celor etice sau estetice, tinzând să „valorifice”, mai degrabă, aspectul instrumental al acestora. A ști înseamnă, în primul rând, a domina, a avea, a putea interveni în lume și în viață, dacă se poate, la nivelul din care să poți dirija existența (a ta și a celorlalți) în favoarea unor false valori care se reflectă în planul experienței celei mai fruste – cea a câștigului material, economic, și nu a îmbogățirii spirituale, ca să nu mai vorbim de cea etică. S-a pierdut sensul, accepțiunea veche a trinomului (cu valoare existențială supremă, deoarece era susținută de o valoare spirituală, Bine–Adevăr–Frumos. La antici, obiectivitatea cunoștinței îndrepta privirea către categorii care coordonau existența individului, iar acțiunea, până în Renaștere și chiar mult timp după aceea, era susținută de un ideal transcendent; subiectivitatea se dezvoltă în armonie cu natura, având în aceasta un reper fundamental pe toate „palierelor” existenței mundane și în toate domeniile culturii. „Pentru Toma d’Aquino, care, păstrând concepția augustiniană a frumosului, încorporează *Sumei* sale și aristotelismul, frumosul și binele au aceeași rădăcină (formă) deosebindu-se doar în funcția lor: binele se referă la apetițiune, la dorință, pe când frumosul este *un mod de cunoaștere (vis cognoscitiva)*, anume e plăcerea care decurge din cunoașterea lucrurilor sensibile.”⁵

În aceeași zonă, a unei „confruntări” directe cu o realitate care trebuie cunoscută, realitatea naturii, au apărut și s-au dezvoltat religiile raționaliste. La început, mitul a fost singura posibilitate a acestei realități, opozabile și, totodată, complementare ființării umane. Prin opoziție, omul, solitar în natură, imaginează o altă realitate căreia îi poate pune întrebări, o persoană sau un obiect, pe care le interoghează și le venerează în același timp, stabilind reguli și

⁵ Mircea Florian, *Metafizică și artă*, ediție îngrijită și postfețe de Ilie Pârvu și Ion Ianoși, Cluj-Napoca, Editura Echinox, 1992, p. 107.

simboluri, un limbaj prin care își exprimă teama sau admirația în legătură cu lumea căreia i se opune și pe care nu o poate cunoaște direct. „În consecință, credința în mit va presupune credința că de la persoana sau de la obiectul respectiv trebuie să se obțină ceva sau că ceva trebuie îndepărtat în raport cu teama față de răul ce va veni de la persoana sau lucrul respectiv. Astfel, apar incantația, rugăciunea, lauda și absorția ritualică a divinității erou.”⁶

O altă problemă cu repercusiuni în planul vieții morale este cea care, fără să fie într-o legătură evidentă cu strădania omului de a cunoaște și a se autocunoaște, creează alienare și suferință, fizică și, mai ales, psihică: insecuritatea socială, grija față de ziua de mâine. Civilizația – cea în formă occidentală – nu poate estompa *grija*, teama de un rău care ne macină din interior, teama de a nu performa în competiția din interiorul grupului din cauza incompetenței intelectuale, teama de a nu eșua în realizarea de sine. Pe lângă acestea, răul metafizic ori fantasmale create în imaginația omului primitiv par mai ușor de controlat; stresul modern însă nu poate fi psihanalizat, clasificat și controlat prin mijloacele oferite de către societatea actuală. Oamenii pot supraviețui unui stres fizic, în competiția cu forțele naturii, dar se adaptează mai greu amenințării insidiuase, care reculează periodic în comunitățile urbane moderne și contemporane, a stresului cotidian, citadin, deoarece îi învâluie din direcții și sub forme pe care nu le pot controla direct.

Nu mai conștientizăm dualitatea tradițională bine-rău, pe care, la nivelul categoriilor etice, prin intermediul preceptelor sau a dogmei, religiile au putut să o controleze. Informația, eșecul în gestionarea ei sau reversul acesteia, dezinformarea, complexitatea crescândă, uneori contradictorie, a vieții moderne, tentația de control (politic, economic, informațional) pentru mărirea gradului de securitate, opusă libertății și chiar privarea de libertate, în forme ascunse, adâncește și lărgeste distanța dintre individ și grup, accentuează solitudinea. Suferința trebuie să aibă impact etic, în sensul că omul se va opune tăvălugului informațional, tentațiilor de tot felul, schimbării de dragul schimbării, orientându-se spre categoriile sau normele morale, estetice, către o ordine care iese din istorie, se va orienta către valorile spirituale și spre metafizică, pierzând încrederea în imanent și în valorile (pseudovalori) ale acțiunii practice, imediate. Cultura (genurile sale clasice, estetice, filosofice și chiar cele științifice, nu neapărat pozitive) va ocupa din ce în ce mai mult sfera socială, iar aceasta pentru că, în ciuda dezideratului modern de libertate a gândirii,

⁶ Alfred N. Whitehead, *op. cit.*, p. 72.

omul istoric, actual, este împins către anumite categorii sau valori culturale, de cele mai multe ori, către cele care au o semnificație pragmatică. „Dumnezeu este astfel măsura consistenței estetice a lumii. Există o anumită consistență în acțiunea creatoare fiindcă ultima este condiționată de imanența sa. Dacă am pune răul prezent în lume pe seama determinismului derivat de la Dumnezeu, atunci inconsistența prezentă în lume derivă din consistența lui Dumnezeu. Și totodată non-deplinătatea (*incompletion*) lumii derivă din deplinătatea (*completion*) lui Dumnezeu.”⁷

Din cele spuse până acum s-ar putea crede că, plecând de la presupuziția că știința și corelatul ei, tehnologia inovatoare, pervertește natura umană și diminuează binele comun, eliminăm posibilitatea de autocunoaștere și, mai ales, de cunoaștere a valorilor etice și de acțiune în armonie cu ele, perseverând numai pe calea deschisă de cunoașterea (științifică) pozitivă. De fapt, știința în general, ca și cea care este orientată cu precădere către dezvoltarea, îmbunătățirea capacităților de adaptare tehnologică a omului, folosind legile generale în favoarea acțiunii eficiente, nu a diminuat niciodată capacitatea omului de a se edifica în ordine etică, nu l-a determinat să acționeze imoral. Creațiile tehnice sunt benefice și stimulative atât timp cât nu distrug un anumit echilibru între eu și cosmos. Sunt binevenite câtă vreme nu ne oferă ocazia, unora dintre noi, să credem că avem șansa (ori dreptul) de a acționa în beneficiul unei minorități restrângând libertatea celorlalți. Mai mult, creațiile tehnice sunt utile dacă nu ne oferă, din cauza iluziei că le acordăm celorlalți „beneficii” tehnologice – în educație, în sănătate etc. –, „libertatea” de a periclita armonia naturală a mediului, amenințată oricum prin opțiunea noastră istorică de a ne opune, științific, cultural, mediului natural în care am evoluat.

Însă, așa cum nu o dată ne-a dovedit istoria, între cunoaștere și acțiune – economică, politică – se interpune o „zonă gri”, un hiatus al responsabilității continue, practice, care „permite” unei minorități (cele mai adeseori, din sfera politică) să deformeze, conștient sau nu, din obișnuință sau cu rea intenție, discursul etic, istoric, științific. Ținând seama că între nivelurile experienței și formele cunoașterii apar întotdeauna discontinuități, în pofida postulării unității lor, valorile cunoașterii – cele care sunt recunoscute și avansate cu precădere –, ca și principiile conduitei cognitive și practice (morale) nu sunt pretutindeni și în oricare timp promovate. Se întâmplă ca în ultima perioadă, accelerată și de schimbările febrile, în care avansul tehnologic a fost o cauză

⁷ A. N. Whitehead, *op. cit.*, p. 126.

importantă, beneficiile economice (din cauza „decretării” unor principii și norme care au fost impuse la nivel global: progresul economic, consumul, piața liberă, informatizarea globală) să primeze asupra valorilor culturale, a celor morale, mai cu seamă.

În lipsa unei adevărate științe a socialului, a unei științe istorice ale cărei metode și valori să nu se mulțumească la a copia pe cele ale științelor naturii, valorile etice și principiile acțiunii practice nu mai reprezintă un tot, în sensul că sunt valori ale conștiinței de sine care se dezvoltă armonios ca logos universal, așa cum era concepută și realizată (cel puțin ca ideal) cunoașterea și acțiunea în Antichitatea greacă.

După decăderea societății cunoașterii în spirit antic, medievalitatea a făcut un ideal din valorile creștine, doctrina hristică fiind, în esență, moștenitoarea raționalității și a valorilor (etice, științifice, politice etc.) ale culturii greco-romane și ale celei orientale. Valorile postrenascentiste, care încă reprezentau o continuare – prin platonism și aristotelism – a spiritului științific grecesc, au fost, treptat, deturnate către pseudovalori ale așa-numitei cunoașteri pozitive, către pragmatism sau utilitarism.

Deși științele umaniste, cele istorice, în primul rând, au fost edificate tocmai în această perioadă, istoria, ca știință, nu a reușit să se ridice la nivelul științelor despre universal, cel puțin, metodologic. „Investigarea naturii umane cu mijloacele caracteristice științelor naturale a condus la impunerea științelor sociale, și mai ales a psihologiei behavioriste sau freudiene, ca discipline ce au ca obiect omul. Dacă însă spiritul uman este investigat cu metodele științifice ale observației și experimentului, ajunge să fie depozat de ceea ce îi este esențial: «mintea, privită în acest fel, încetează să mai fie minte»⁸.

În concepția târzie a lui Collingwood, care tinde către un istorism mai mult sau mai puțin declarat, este de remarcat dialectica – inspirată de hegelianism – dintre nivelurile experienței și formele cunoașterii. Interesează, din perspectiva punctului de vedere abordat în acest eseu, relația dialectică dintre experiența științifică și cea religioasă. Pentru ambele, la nivelul secundar al experienței reflexive (deoarece există, pentru fiecare nivel de experiență, estetică, religioasă, științifică, pretenția că ne poate conduce către o formă de cunoaștere) se poate distinge între moduri specifice de abordare a realității de cunoscut, ca și între facultăți dominante pe care le avem în vedere: pentru religie, observăm

⁸ Sergiu Bălan, *Între istorie și filosofie. Sistemul lui R. G. Collingwood*, București, Editura Academiei Române, 2009, p. 16.

aceeași tendință irepresibilă de ridicare la nivelul filosofic de abordare a realității. „Cele trei forme ale experienței religioase care se constituie astfel vor fi, respectiv, filosofia religioasă dogmatică (ce nu recunoaște altă formă posibilă de cunoaștere), analiza filosofică a credinței (care descoperă că religia este una dintre formele posibile de raportare la realitate) și teologia filosofică (la nivelul căreia se încearcă unificarea credinței cu rațiunea).”⁹ Evident, nu trebuie să trecem în revistă și celelalte relații care, potrivit filosofului englez, se instaurează între formele gândirii sau ale spiritului pe parcursul în care toate avansează către o țintă comună: atingerea unui nivel – istoric – al cunoașterii de sine și a naturii. Ce ne interesează este că, potrivit metodei sau modalității de interpretare a datelor concrete, se întâmplă ca, uneori, să se înainteze pe o cale care absolutizează un mod de abordare a realității în defavoarea altuia, astfel încât, în știință, de pildă, „programul” pozitivist se dezvoltă ignorând realitatea (și posibilitatea specifică de abordare) estetică, pe cea istorică etc., și, ceea ce este mai important sub raport etic, ignorând libertatea ca formă și mod de raportare specific umană: „pozitivismul tratează natura umană ca pe o simplă specie a naturii ca atare, în timp ce o adevărată știință a spiritului uman trebuie să-și privească obiectul sub categoria libertății.”¹⁰

Nu trebuie ignorat însă, că în istoria culturii, apariția unor domenii de reflecție a corespuns unor „necesități” spirituale, astfel încât, așa cum sugerează – poate nu atât de elocvent precum am dorit – „traseul” expunerii de mai sus, știința nu poate progresa decât într-o unitate, adesea simetrică sau echilibrată, cu religia, filosofia sau arta. Distrugerea acestui echilibru, inclusiv sub aspectul abordării metafizice ori al preocupărilor pentru „problemele” transcendente ale spiritualității noastre, concentrarea pe rezultate pozitive sau pragmatice (și nu mă refer numai la științele naturii, ci și la cele ale omului) conduce la exagerări, la abordări unilaterale (și dogmatice) ale domeniilor de reflecție. Dacă morală – în care religia a avut un rol de coordonare, de susținere spirituală în sens general, a sprijinit, la nivel reflexiv, crearea unei conștiințe etice – se limitează la aspecte imediate, să le spunem, aspecte „pozitive” de acțiune, pierzând din vedere elementele sau aspectele metafizice, își pierde treptat relevanța în viața omului. Observăm că, așa cum s-a întâmplat în trecut, orice absolutizare a unor „aspecte” etice (de fapt, false abordări) în comportamentul religios (cel mai adesea, interpretări greșite sau intenționat

⁹ *Ibidem*, p. 121.

¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

răuvoitoare a elementelor sale culturale) conduce la dereglări comportamentale, sociale, culturale: războaie religioase, autodafé-uri, penitențe publice etc. Același lucru se întâmplă, sub altă „mască”, în zilele noastre, când multe dintre problemele etice sunt abordate într-un context al pozitivității cercetării științifice, atunci când observăm exagerări, ca atitudine, în domeniul politic, economic, când ni se impune, cu argumente dintre cele mai sofisticate, un anumit tip de comportament social, „corect politic”, în viața cotidiană. Conceptele sau teoriile științifice își asumă un rol etic, distrugând astfel unitatea clasică dintre Adevăr și Bine, dintre Bine și Frumos, în care, așa cum știm, încă de la Platon și Plotin (*Eneade*, V, 5, 12), Binele primează, fiind „mai vechi decât Frumosul și anterior lui”.

Dacă reflecția științifică este ruptă de reflecția asupra problemei metafizice (religioase) a Binelui, se rupe o unitate în care a evoluat firesc, nemaifiind cunoaștere sau autocunoaștere, pierzându-se, de fapt, aspectele morale ale demersului. Iar asta se întâmplă mai cu seamă atunci când latura sa tehnologică – care a devenit un element indispensabil al cercetării științifice – devine o problemă și o țință prioritară. Religia însă, cel puțin prin asumarea acestui rol, de promovare a Binelui, care este condiția *sine qua non* a ființării noastre în lume și în istorie, trebuie să întărească legătura umană prin promovarea și cunoașterea categoriilor etice. Legătura cu Dumnezeu ne poate întoarce de pe buza prăpastiei spre care, din eroare sau din prea multă încredere în noi înșine, ne îndreptăm adeseori cu o frenezie de neconceput.

La preghiera del sacerdote greco-cattolico romeno. Le lodi divine

Anton Rus¹

Abstract. *The Prayer of Romanian Greek Catholic priest. Liturgy of the Hours* The reality and the importance of prayer are fundamental aspects of man's relationship with God. But limiting the research area to the Romanian Church United with Rome, Greek-Catholic, this study addresses the issue of prayer strictly to the priest and focuses on whether it is obligated or not to recite the divine praise (Laudes Divinae), also known as canonical hours. The study presents canonical regulations and spiritual practices with reference to the theme of the Greek-Catholic Church in Romania, which is a major archbishop Church sui iuris, from Eastern Catholic Churches of the Byzantine rite

Cuvinte-cheie: *prayer, priest, spirituality, theology, canon law, Eastern Churches, Greek Catholicism, spiritual training, Code of Canons of the Eastern Churches; Liturgy of the Hours*

În discursul teologic despre realitatea rugăciunii ca fundament al relației dintre creștin și Dumnezeuul său, chestiunea rugăciunii preotului a fost întotdeauna pe prim plan. Pe aceeași linie, în Biserica Greco-Catolică din România tema rugăciunii liturgice și personale a preotului este prezentă în întreaga literatură teologică și spirituală. În manualele de teologie afirmația comună este că preotul, pentru a progresa în drumul desăvârșirii vieții spirituale, trebuie să se roage²; în literatura spirituală sacerdotală ideea de fond este că dacă rugăciunea trebuie să fie hrana zilnică spirituală a oricărui suflet, mai presus de toate ea trebuie să fie respirația sufletului preoțesc³.

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj.

² Dr. I. RATIU, *Etica creștină*, Blaj 1873, § 96.

³ Pr. ION CIPU, "Preotul și rugăciunea. Legea supremă a vieții preoțești. Taina biruințelor spirituale. Obligatorietatea orelor canonice", *Unirea* 29 (1939) 1-2; Prof. LIVIU T. CHINEZU, "Tot preotul și rugăciunea", *Unirea* 31 (1939) 1.

Când vorbim despre rugăciune, înainte de a ne gândi la rugăciunea personală, particulară, luăm în considerare rugăciunea liturgică. Este absolut evident că preotul nu trebuie să omită celebrarea liturgiei Bisericii, adică rugăciunea oficială. Între diferitele rugăciuni pe care biserica le propune întregului popor al lui Dumnezeu regăsim laudele dumnezeiești⁴, care se mai numeau liturgia orelor sau orele canonice, noi în acest studiu propunându-ne să răspundem întrebării dacă preotul greco-catolic român are obligația de a recita zilnic laudele dumnezeiești, sau nu.

Astfel, scopul studiului nostru este tocmai acela de a stabili care este rugăciunea preotului greco-catolic român și dacă acesta are obligația de a recita în fiecare zi laudele dumnezeiești. Biserica Greco-Catolică din România este o Biserică Arhiepiscopală Majoră sui iuris, de tradiție răsăriteană, în comuniune cu Biserica Catolică a Romei.

Laudele dumnezeiești reprezintă rugăciunea oficială a Bisericii, sunt slujbele bisericești zilnice, și constau în rostirea de psalmi, cântări și imnuri, la care se adaugă rugăciuni și lecturi din Sfânta Scriptură. Laudele sunt o participare la rugăciunea personală a lui Hristos, care continuă să se roage neîntreput și să-i aducă laude Tatălui prin rugăciunea Bisericii. Laudele își au originea în recomandarea lui Isus legată de rugăciunea fără încetare (Luca 18,1; 21,36; 22,40; cf. 1Tes 5,17; Ef 6,18). În mediul monastic s-a născut obiceiul de a se reuni, în diferite momente ale zilei, pentru a se ruga împreună; de aici, practica de a oficia liturgia orelor a trecut la clerici. Mai târziu, pentru a indica manualul sau cartea care conținea textele laudelor de la diferite ore sau ceasuri s-a numit Orologhion sau Ceaslov în Răsărit și Breviar în Apus.

Originea numărului de șapte laude provine de la Psalmul 118 (119) versetul 164: „De șapte ori pe zi Te laud, din pricina legilor tale celor drepte”. Deși numărul exact al laudelor a variat de la o epocă la alta și de la un rit la altul, în general numărul de șapte a fost menținut. Succesiunea laudelor, de asemenea, a variat, ordinea acestora fiind în general următoarea: *Vecernia* (slujba de seara), *Dupăcinarul* (sau Pavecernița, rugăciunea de după cină sau dinainte de culcare), *Miezonoaptea* (rugăciunea de la miezul nopții), *Utrenia cu Ceasul întâi* (orele 06,00), *Ceasul al treilea* (orele 09,00), *Ceasul al șaselea* (orele 12,00), *Ceasul al nouălea* (orele 15,00). Sfânta Liturghie nu face parte dintre

⁴ Cf. ROBERT F. TAFT, *La liturgia delle ore in oriente e occidente. Le origini dell'ufficio e il suo significato per oggi*, Lipa, Roma 2001; J. CASTELLANO, *Ufficio divino*, în *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 3, a cura di ERMANO ANCILLI, Città Nuova, Roma 1990, 2555-2565.

Laude. Cele șapte laude, în liturgica creștină, reprezintă un ciclu liturgic de o zi, în decursul căreia se citesc sau se cântă mai multe slujbe de peste zi. În timpul nostru, ele se săvârșesc zilnic și complet doar în mănăstiri și în catedrale (CCEO can. 199)⁵.

În Biserica Catolică, oficierea Liturgiei orelor în forma sa integrală este o obligație a preoților și episcopilor; ei au obligația să recite în fiecare zi toate Orele (cf. CIC, 1983, cc. 276 § 3; 1174 § 1), observând, atât cât este posibil, vremea fiecăreia și neavând voie să le omită decât pentru un motiv grav. Conciliul Vatican II a adresat tuturor laicilor invitația de a recita cel puțin orele principale, liturgia orelor având scopul de a sfinți ziua prin rugăciunea la diferite ore, atât în locurile de cult, cât și în manieră personală în cadrul liturgiei domestice.

Tradiția răsăriteană folosește sintagma de *laude bisericești*. În Biserica Romano-Catolică terminologia veche era aceea de *orele canonice*, iar după Conciliul Vatican II se utilizează sintagma de *liturgia orelor*. Greco-catolicii folosesc terminologia răsăriteană, chiar dacă în trecut mai foloseau uneori expresia *orele canonice*.

Scurt istoric al problemei

În perioada interbelică, într-un articol despre rugăciunea preotului, la rubrica «Viața spirituală» a revistei “Cuvântul Adevărului” a călugărilor bazi-
lieni de la Mănăstirea Bixad, se remarcă faptul că în Biserica Greco-Catolică, dincolo de rugăciunea particulară, nu se prescrie o rugăciune oficială zilnică, obligatorie, a preotului. Astfel, fiecare dintre preoți alege rugăciunile pe care le dorește, rostește rugăciunile care îi plac: unii citesc rugăciuni precum Dupăcinarul, din Orologhion, alții citesc rugăciuni particulare din diferite cărți de rugăciuni. Nu se știe exact dacă preotul este obligat la rugăciuni din oficiul canonic al Orologhionului sau este obligat numai să se roage zilnic. Întrucât rugăciunea pentru preot este atmosfera proprie și necesară chemării sale, unii autori, printre care ieromonahul bazilian Augustin A. Pop, speră reglemen-

⁵ CCEO can. 199. Studii greco-catolice despre laudele dumnezeiești: IOAN VASILE BOTIZA, *Elemente de liturgică creștină orientală*, Iuliu Hațieganu, Cluj-Napoca 2005, 80-92; *Tipicul bisericesc. Studiu asupra Tipicului Bisericii Române Unite cu Roma Greco-Catolice*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2007 (A. BUZALIC, C. FARCAS, B.V. BUDA), 30-31; Studii ortodoxe: E. BRANISTE, G. NITOIU, G. NEDA, *Liturgica teoretică*, IBMBOR, București 2002, 162-175; Pr. VICTOR AGA, *Simbolica biblică și creștină. Dicționar enciclopedic*, Timișoara 1935; ed. a II-a, Învierea Arhiepiscopia Timișoarei, Timișoara 2005 ecc.

tarea neîntârziată din partea ierarhilor sau a unui conciliu provincial a chestiunii rugăciunii obligatorii a preotului în Biserica Greco-Catolică⁶. În aceeași revistă, într-un articol intitulat *Câteva cuvinte la reforma sufletului preoțesc*, se arată starea imposibilă în care se află orientalii, lipsindu-le orice normă hotărâtă și o carte potrivită, și se propune chestiunea spre rezolvare viitoarei legiuri provinciale asupra acestei probleme⁷.

Între rugăciunile destinate pentru devoțiunea clericilor se menționează mai ales orele canonice⁸. Rugăciunea orală a preotului o formează *orele canonice* cuprinse în Orolighion la răsăriteni și Breviar la romano-catolici. Obligativitatea orelor canonice e impusă în biserica latină tuturor clericilor. În biserica orientală chestiunea nu e uniformă pe toată linia. Pravila⁹, gl. 66 prevede că preotul celebrând Sf. Liturghie fără recitarea orelor, păcătuiește, iar în gl. 72 se afirmă că toți preoții sunt datori ziua și noaptea a recita cele șapte Laude dumnezeiești: Miezunopterul, Utrenia, cu Ora I, Orele III, VI și IX, Vecernia, Dupăcinarul; iar serviciul principal este Sf. Liturghie. Cu toate acestea, în biserica orientală nu se cunoaște obligativitatea orelor canonice. Întrebat fiind Sf. Scaun, a răspuns: «servetur consuetudo piorum sacerdotum»¹⁰.

În privința răsăritenilor uniți cu Biserica Romei nu există nici o hotărâre a supremului for bisericesc prin care să se reguleze acest lucru. Se constată că foarte puțini preoți greco-catolici români țin la obligamentul recitării zilnice. Conc. Prov. I din 1872, Tit. VII. c. II vorbește despre datorința clerului de a progresa în moralitate și în purtarea exemplară; după ce înșiră datorințele inerente demnității preotului atât în ceea ce privește deprinderea virtuților creștine, cât și evitarea faptelor rele și a ocupațiilor lumești necuvenite statului preoțesc, zice: «Și ca să se poată preoții ține și înainta în perfecțiunea morală cuvenită statului lor, Sinodul nu poate din destul a *recomanda* (s.n.) preoților meditațiunea lucrurilor divine, rugăciunea neîncetată, cetirea cărților religioase, *pregătirea cuvenită la celebrarea s. Liturgii, recitând oarele canonice*

⁶ ALIQUIS, "Rugăciunea preotului", *Cuvântul Adevărului*, 2-3 (1934) 98-99; P. AUGUSTIN POP, "Dificultăți și probleme", *Cuvântul Adevărului* 5-6 (1934) 178.

⁷ *Cuvântul Adevărului* 4 (1928) 384.

⁸ Despre orele canonice în general în manualele de teologie greco-catolice românești, vezi: Dr. IOAN RATIU, *Etic'a creștina*, Blașiu 1873, 455-461; IDEM, *Instituțiunile dreptului bisericescu*, Blașiu 1877, 519-522; Dr. ISIDOR MARCU, *Teologia pastorală*, vol. II, *Liturgica*, Blaj 1906, 300-316.

⁹ *Pravila Mare sau «Îndreptarea Legii, 1652»*, editata de IOAN BUJOREANU, 1885; Ieromonah NICODIM SACHELARIE, *Pravila bisericească*, ediția a III-a, editată de Parohhia Valea Plopului, Jud. Prahova, 1999.

¹⁰ IOSIF PAP-SZILAGHY, *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, ed. II, Magno-Varadini 1880, 218.

(s.n.)»¹¹. Astfel, recitarea orelor canonice se consideră ca o pregătire la celebrarea Sf. Liturghii. Astfel Sinodul nu face decât să recomande preoțimii să se pregătească la celebrarea Sf. Liturghii recitând orele canonice. Nu impune, ci numai recomandă. Pe scurt, rezultă că preoțimea română greco-catolică nu este obligată la recitarea orelor canonice¹², și acest lucru reiese și în perioada interbelică la Sinodul Diecezei de Oradea din 1926, Decr. XVI § 15. Se menționează că această afirmație nu trebuie să alimenteze indiferentismul și să-i liniștească pe cei care până atunci se simțeau dispensați de la o astfel de pregătire, întrucât recitarea orelor canonice e recomandată ca pregătire pentru celebrarea Liturghiei¹³. Au existat și preoți care recitau zilnic orele canonice¹⁴.

În cadrul intervențiilor Episcopului greco-catolic român de Oradea, Iosif Papp Szilaghy, la Conciliul Vatican I, în cea de a doua cuvântare abordează și problema recitării zilnice a Breviarului de către clerul greco-catolic. Episcopul Szilaghy se opune, argumentând că greco-catolicii nu au un Breviar ca și latinii, ci șaisprezece volume. Clerul secular nu are efectiv timpul necesar pentru rostirea tuturor orelor canonice¹⁵.

Chestiunii dacă preoții sunt datori să recite oficiul canonic al celor șapte laude, îi răspunde negativ și *Tipicul bisericesc* al lui Bojor-Roșianu, Blaj, 1913, conform căruia nici în Biserica Greco-Catolică din Transilvania, nici în celelalte

¹¹ *Decretele Conciliului Provincial Prim și al Doilea ale Provinciei Bisericești Greco-Catolice de Alba Iulia și Făgăraș*, Tip. Seminarului Greco-Catolic, Blaj 1927.

¹² NIC. BRANZEU, "Obligamentul de a recita orele canonice în biserica noastră", *Cuvântul Adevărului* 2 (1915) 30-31 e 55-60; *Idem*, *Cultura Creștină* (1916) 363-364; *Idem*, *Cuvântul Adevărului* (1928) 383; AUGUSTIN POP, "Există oare în biserica noastră obligamentul unor anumite rugăciuni zilnice pentru preoți?", *Cuvântul Adevărului* (1928) 69-72. Vezi și Fr. X. WERNZ, *Stimmen aus Maria-Laach* (1880) 219.

¹³ I.M., "Pregătirea preotului la s. Liturgii", *Cuvântul Adevărului* 2 (1915) 60-61; Ioan Genț, *Administrația bisericească*, Tip. Nagyvarad, Oradeamare 1912, 101.

¹⁴ TEODOR COJOCNEAN s-a născut în Cojocna, eparhia de Gherla. A fost preot celib. Ca tânăr absolvent de teologie a fost un timp profesor la Seminarul din Blaj. Trimis apoi în pastorație, a fost o vreme paroh la Sasnires (azi Nires) apoi Gherla. Despre el se spune că recita zilnic orele canonice și avea o grijă deosebită pentru curățenia și împodobirea bisericii. A decedat ca paroh în Gherla și a fost înmormântat în cimitirul orașului unde, pe la anul 1900, mai putea fi văzută piatra de la căpătâiul mormântului său, cu inscripția în latină: «Post longa fatigia in vinea Domini: quiquid mortale habuit, hic deposuit Theodorus Kosoknyan. Anno 1827 januarii 25-a». Cf. GHEORGHE BREHARU, *Biserica Română Unită, Greco-Catolică, din Gherla*, *Viața Creștină*, Cluj-Napoca 2004, 18.

¹⁵ Cf. CRISTIAN BARTA, *Tradiție și Dogmă. Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)*, Buna Vestire, Blaj 2003, 213; ed. a II-a, revăzută și adăugită, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2014, 216.

biserici orientale nu există lege pozitivă care să oblige clerul secular la recitarea orelor canonice. N'au un astfel de canon nici rutenii, nici grecii. Românii ortodocși au Pravila, care prescrie preoților recitarea zilnică a oficiului canonic. Pravila n'a avut însă autoritatea necesară de a se impune¹⁶. Această ultimă afirmație li s-a părut unor teologi greco-catolici români prea lejeră; se părea suspect să nu existe nici o dispoziție pozitivă privitor la recitarea orelor canonice și apoi mai suspect că Pravila n-a avut autoritatea necesară de a se impune. În Colegiul Pio Romeno din Roma, discutându-se aceste două probleme în perioada interbelică, doi alumni s-au angajat să le lămurească, prezentând teze de doctorat. Păr. Alexandru Moisiu, din Arhidieceza Blajului, a studiat chestiunea întâi, în teza *De officio divino in Ecclesia Orientali et praesertim in Ecclesia Romena*, Roma, 1943. Din concluzia tezei respective, sau din extrasul de 66 pagini tipărit la Roma în 1944, se deduce că atât în Biserica Ortodoxă cât și în cea Greco-Catolică române prescrierile Pravilei cu privire la recitarea oficiului canonic au fost măcar în parte și un timp oarecare observate¹⁷. Păr. Ioan Dan¹⁸, din eparhia Orăzii, a studiat chestiunea a I-a în teza *Pravila Magna eiusque auctoritas in Ecclesia Romena*, «Îndreptarea Legii, 1652», Extras, Roma, 1944, 218 p. În momentele în care se aștepta publicarea noului cod pentru bisericile orientale în comuniune cu Biserica Romei, studiul păr. Dan asupra unui important cod de legi din trecutul bisericesc românesc a fost bine venit și se considera că va facilita aplicarea noului cod de legi așteptat. În partea primă a tezei, care nu s-a tipărit în extrasul menționat, se ocupă de izvoarele dreptului Bisericii orientale în genere. În cea de-a doua parte, tipărită cu excepția unei mici părți, se ocupă cu izvoarele dreptului Bisericii Române, cu natura și izvoarele Pravilei și apoi face o analiză amănunțită a întregii Pravile, distribuind materia după codicele de drept latin. În partea a treia a tezei arată autoritatea Pravilei atât în Biserica Ortodoxă Română cât și în cea Greco-Catolică Română, cu documente concludente. Concluzia tezei este că Pravila de la Târgoviște a avut putere de lege atât în Stat cât și în Biserică. În Stat până la promulgarea Codicelui Civil al lui Alexandru Ioan Cuza, în 1864, iar în Biserica Ortodoxă Română până la publicarea Pidalionului de la Neamț, în 1844, când a început a se utiliza și aplica această nouă colecție de canoane, fără însă a exclude Pravila. În Biserica Greco-Catolică Română Pravila a rămas

¹⁶ VICTOR BOJOR, ȘTEFAN ROSIANU, *Tipic bisericesc*, Blaj 1913, 74, 95.

¹⁷ PAR. SILVIU, "Studiu asupra Pravilei", *Curierul Creștin* 11 (1947) 105-106.

¹⁸ CRISTIAN BARTA, ANTON RUS, *Dicționarul teologilor greco-catolici români (în pregătire)*.

în vigoare și s-a procedat după ea la judecată până la sfârșitul secolului XIX. Dovadă sunt cele 56 referințe, ca la un izvor de drept, făcute de Conciliul Provincial I al Bisericii Greco-Catolice din România, din 1872, în manuscrisul înaintat Sfântului Părinte pentru aprobare. După promulgarea Conciliilor Provinciale, Pravila nu s-a mai bucurat în Biserica Română Unită de autoritate publică legală, se bucură însă și pe mai departe de autoritate privată în măsura în care canoanele și dispozițiile ce le conține au fost aprobate de Biserica Catholică¹⁹.

În Biserica Greco-Catolică din Transilvania de la început s-a încercat a se introduce o regulă și în sectorul acesta. Cel puțin așa reiese din faptul că printre motivele pentru care și prin care se combătea Unirea în fața poporului era și acela că preoții uniți «spuneau întâiu orele canonice» și după aceea Liturgia²⁰. Afirmatia aceasta se referă, desigur, la vreun ordin sau practică particulară, întrucât nici peste două sute de ani, în perioada interbelică, nu este introdusă obligativitatea orelor canonice. Conciliul Provincial I îi obligă la recitarea orelor doar pe canonici (Tit. II, c. 5, p. 2), iar preoților doar le recomandă (Tit. VII, c. 2, p. b). Problematika își are partea dificilă în forma variată și foarte amplă a Orologhionului oriental, care s'ar întregi cu celelalte cărți liturgice, și dacă nu se face o reducere, recitarea ar ține cam mult. Nu se admite însă obiecția potrivit căreia clerul oriental fiind căsătorit, n'ar putea citi orele canonice²¹. Dar până se aranjează chestiunea obligativității, desigur că nu se poate admite ca preotul oriental să nu recite zilnic rugăciuni. Preoții buni întotdeauna au înțeles să recite rugăciuni din Orologhion. Se recomandă preoților, în presă, recitarea zilnică a Laudelor dumnezeiești, din Orologhion, după sistemul introdus, în mod obligator, în Biserica Greco-Catolică ruteană prin Conciliul Provincial din Lwow în 1892, un sistem al rotației prin care se citește zilnic numai câte un psalm și câte o rugăciune la fiecare oficiu²².

Conform Conciliului Provincial I, Titlul II, cap. V, alin. 7, al Bisericii Greco-Catolice din Transilvania, doar canonicii sunt obligați să-și recite în fiecare zi toate orele canonice. Canonicii, adică consilierii episcopului, membrii Capitlu-

¹⁹ La sfârșitul tezei autorul oferă lista tuturor studenților români din Roma care au tratat subiecte de teză după Constituția Papală «Deus Scientiarum Dominus» pentru a se lămuri publicul despre preocupările clerului român unit. Cf. PAR. SILVIU, «Studiu asupra Pravilei», *art. cit.*

²⁰ N. IORGA, *Istoria bisericii românești*, vol. II, Văleni 1909, 40.

²¹ «Oarele canonice sau întrucât legea breviarului obligă pe clerul gr. cat.», *Sionul Românesc* 12 (1866).

²² L. VIDA, «Introducerea breviarului», *Vestitorul* 8 (1926); Dr. NICOLAE BRANZEU, *Teologia pastorală: vol. I. Păstorul și turma (Hodegetica)*, Lugoj 1930, 96.

lui canonical (instituție prezentă într-o vreme în Biserica Greco-Catolică din Transilvania) sunt singurii cărora legislația bisericească greco-catolică românească le impune recitarea orelor canonice (C.P. I, Titl. II, cap. V). Nu se precizează cât anume trebuie să recite. Întreaga rânduială a laudelor dumnezeiești zilnice se cuprinde în diferitele cărți bisericești: Minei, Triod, Penticostar, Octoih, cărți din care s'ar putea recita în catedrală. În lipsa unui oficiu prescurtat, uzul a adus cu sine practica recitării doar a orelor canonice ce se regăsesc în Orologhion: Utrenia, Ora I, III, VI și IX (cu Tipicele), Înseratul și Dupăcinarul Mic, toate cu troparele și condacele de rând. Nu se precizează în Sinod dacă sunt obligați sub păcat greu sau ușor²³. Regăsim aici o anumită influență a dreptului canonic latin și observarea practicii spirituale a preoților catolici de rit latin.

Situația de astăzi

Pentru a observa situația contemporană cu referire la tema noastră trebuie să facem referire la două surse de drept canonic: la Codul Canoanelor Bisericii Orientale (CCBO) și la dreptul particular.

Astfel, în *Codul Canoanelor Bisericii Orientale*, în Titlul X. *Despre Clerici*; Capitolul III. *Despre drepturile și îndatoririle clericilor*, can. 377, se stabilește: «Toți clericii trebuie să celebreze laudele divine, conform dreptului particular al propriei Biserici sui iuris»²⁴. Rezultă astfel că, după CCEO, clericii trebuie să celebreze laudele divine, dar aceasta conform dreptului particular. Iată că CCEO se situează în continuarea tradiției răsăritene²⁵. În măsura în care îndemnul sau obligația stabilită de ierarhul locului reprezintă "drept particular", ierarhii greco-catolici români le cer astăzi neohirotoniților ca obligatorie recitarea unei laude sau a două laude bisericești zilnic.

Dacă trecem pe domeniul dreptului particular al Bisericii Greco-Catolice din România, ne găsim în fața a două considerații. Întâi, nu găsim nici o normă scrisă în vreun sinod sau un decret publicat care să *oblige* toți preoții la recitarea laudelor dumnezeiești (înafară de *recomandarea* vie de a le recita). În al doilea

²³ Dr. ALOISIE LUDOVIC TAUTU, *Compendiu de Teologie Morală*. Vol. II. *Poruncile*, Oradea 1932, 863-864.

²⁴ *Codul Canoanelor Bisericii Orientale*, Pro manuscripto. Text paralel latin-român. Traducere și editare Pr. drd. IULIU VASILE MUNTEAN, Presa Universitară Clujeană 2001, 213; CIC, can. 276 §2, 3°.

²⁵ Cfr. WILLIAM VICTOR ALEXANDRU BLEIZIFFER, "Formarea pastorală și liturgică a preoților greco-catolici în lumina CCEO", în: *Coordonatele preoției greco-catolice-Istorie și actualitate* (Colecția Acta Blasiensia 1), ediție îngrijită de Pr. CĂLIN-DANIEL PAȚULEA, ANTON RUS, ANDREEA MÂRZA, Buna Vestire, Blaj, 2002, 71-86.

rând, în practică în general toți episcopii greco-catolici români cer neo-hirotoniților cu prilejul hirotonirii, în cadrul unui colocviu ce poate fi personal sau cu un grup de candidați la hirotonire sau imediat după hirotonire, ca pe o datorință obligatorie, recitarea la alegere a uneia (sau mai multe) laude divine zilnic. Întrucât voința episcopului – exprimată explicit printr-un decret publicat sau într-un colocviu personal – este izvor de drept particular și lege pentru preotul care este ținut la ascultarea filială (realitate la care se adaugă argumentul obișnuinței ca izvor de drept particular), atunci putem să afirmăm intervenția precisă și directă legată de *obligația* recitării laudelor. În cazul în care am ipotetiza o eventuală intervenție a Sinodului Bisericii Greco-Catolice din Romania pe tema de față, va trebui decis dacă se va merge pe linia Primului Conciliu Provincial din 1872 și, prin urmare, să se *recomande* preoților recitarea laudelor dumnezeiești, sau se va merge pe linia mai recentului CCEO și se va preciza modul particular în care preotul greco-catolic *trebuie* să celebreze laudele dumnezeiești. După părerea mea, luând în calcul atât tradiția bisericii și nevoia indispensabilă de rugăciune, cât și ritmul alert al vieții din zilele noastre, soluția cea mai înțeleaptă și echilibrată este aceea deja practică de episcopii greco-catolici români: să se ceară fiecărui preot celebrarea zilnică a cel puțin uneia dintre laudele dumnezeiești. Nu trebuie uitat că locul celebrării laudelor divine trebuie să fie biserica parohială, împreună cu puținele persoane care participă. Doar în mod excepțional preotul va putea recita laudele divine în “colțul frumos” sau în capela casei parohiale sau în propria locuință (apartament), singur sau împreună cu familia; în parc, pe mijloacele de transport sau în propria cameră când e în călătorie; pe pat când este bolnav acasă sau la spital etc.

Transferând discursul din câmpul disciplinar-canonice în acela al vieții spirituale a preotului greco-catolic, ne putem întreba în ce constă în mod efectiv rugăciunea zilnică a acestuia. În aflarea răspunsului observăm că însuși CCEO recomandă, pentru viața spirituală a clericului, câteva îndatoriri-obligații *zilnice*: citirea și meditarea Cuvântului lui Dumnezeu, examinarea conștiinței, îndeplinirea unor practici religioase ale propriei Biserici *sui iuris* (can. 369). Așadar, preotul trebuie să citească și să mediteze zilnic din Sfânta Scriptură, ceea ce înseamnă în ultimă instanță o rugăciune. Canonul continuă cerând preoților să fie zeloși în rugăciune și în celebrările liturgice. Aici precizăm că astăzi viața spirituală a preotului se cultivă în primul rând prin celebrarea evlavioasă a rânduielilor liturgice publice, comunitare, oficiate în biserică, și doar apoi prin practici de pietate personale, private, rostite acasă:

spiritualitatea preotului este liturgică în primul rând²⁶. Conform aceluiași canon, preotul trebuie zilnic să-și examineze conștiința, ceea ce, de asemenea, are loc în contextul rugăciunii de seara. Canonul continuă precizând că preotul trebuie să îndeplinească celelalte practice evlavioase ale propriei Biserici *sui iuris*. Aici intervine dreptul particular și practicile de rugăciune zilnice existente în Biserica Greco-Catolică din România, dacă vorbim despre preotul greco-catolic român. Astfel, legat de rugăciunea zilnică a acestuia, constatăm că unii citesc acasă în fiecare dimineață din cartea de rugăciuni pentru credincioși sau din Orologhion *Rugăcinile după ce te scoli din somn*, eventual urmate de Ora a I-a, alții citesc devoțiuni personale pe care le au față de unii sfinți occidentali (novele zilnice la Sf. Anton de Padova, Sf. Tereza de Lisieux, Sf. Rita sau Sf. Brigitta), alții rostesc zilnic rozarul, singuri sau cu familia. Referitor la locul rugăciunii personale, desigur că fiecare o poate rosti acolo unde se simte mai potrivit, după îndemnul lui Isus de a intra în propria cameră (Matei 6, 6): în biserică, în casă în genunchi în fața patului, așezat comod pe un fotoliu, plimbându-se etc. Dar, ceea ce e important de reținut, este că majoritatea preoților greco-catolici români interpretează ca fiind rugăciune personală celebrarea zilnică a sfintei Liturghii, rugăciunea preoțească prin excelență, celebrarea zilnică a Sfintei Liturghii fiind viu recomandată de CCEO (can. 378) și de către ierarhii greco-catolici români. La aceste rugăciuni zilnice prescrise de CCEO se adaugă obligativitatea recitării a una sau două laude bisericești zilnice prescrise de ierarhul hirotonitor.

Concluzii

Atât magisteriul Bisericii cât și literatura religioasă greco-catolică românească scot în evidență importanța rugăciunii în spiritualitatea sacerdotală. În ceea ce ține de chestiunea laudelor dumnezeiești, reiese din izvoarele disciplinare că preotul greco-catolic român, deși teoretic ar trebui să recite zilnic laudele dumnezeiești, în practică însă nu există în dreptul particular norme scrise, publice, egale pentru toți, care să-l oblige în mod direct, decât numai în măsura în care s-a angajat în fața propriului episcop.

Dar dincolo de dimensiunea obligativă a acestor prescrieri, fiecare preot, fiind conștient de necesitatea și importanța rugăciunii zilnice, își va stabili un

²⁶ ANTON RUS, "Viața spirituală a preotului greco-catolic. Taina Preoției ca bază a spiritualității sacerdotale", în: *Coordonatele preoției greco-catolice...*, op. cit., 87-102.

program de rugăciune zilnic. Vor fi puține și regretabile cazurilor unor preoți care nu se roagă deloc zilnic, nici celebrând vreun oficiu liturgic în biserică, de exemplu din cauza propriei indiferențe, neglijențe sau din cauza frigului de acolo, nici rugându-se acasă, de exemplu din cauza oboselii sau a gălăgiei provocate de copii; există cazuri în care nici măcar duminica nu se celebrează în biserică nici o laudă dumnezeiască înafară de Sfânta Liturghie, precedată eventual de rugăciunea rozariului. În opinia comună, preoții greco-catolici români sunt percepuți ca oameni de acțiune și oameni de rugăciune; în anii persecuției religioase au rezistat datorită credinței lor puternice și vieții de rugăciune; în perioada recentă, după ce s-au implicat masiv în construirea bisericilor în parohiile lor, încep să se reîntoarcă tot mai mult spre viața de rugăciune.

Între revoltă și înfiorare. Religiozitatea studenților sociologi

Daniela Sorea¹

Abstract. *Between Rebellion and Thrill. Religiosity of the Students in Sociology.* The contemporary Western religiosity is marked by the effects of secularization. The results of an exploratory qualitative research having as subjects sociology students from Brasov emphasized at the same time their critical positioning towards the Romanian Orthodox Church, their explicit statements of belonging to Christianity and their acceptance of the effectiveness of pagan practices in evil eye treatment. Conjugation of these positionings requires a broader understanding of religiosity, which includes new spiritual orientations, than in the case of dogmatic Christianity.

Key words: *religiosity, spirituality, Christianity, pagan practices, students.*

1. Precizări teleologice

Dinspre sociologie, abordarea religiozității contemporane asociază referiri la secularizare și ateism, la multiplele fațete ale spiritualității (de la ocultismul peren la mișcări spirituale noi) și revigorări ale creștinismului. În cercetarea acestora, exigența weberiană a obiectivității oricărui demers sociologic impune gestionarea suplimentară a unor sensibilități. Sunt sensibilitățile aferente întregului domeniu al sociologiei religiei. Ele vizează în principal reticența subiecților cercetărilor de a se lăsa cercetați cu privire la credințele și comportamentele lor religioase, controlul interferențelor opțiunilor personale de credință ale cercetătorilor cu obiectul cercetării și conștientizarea originii creștine a principalelor concepte cu care operează sociologii în acest domeniu.

Sub semnul acestor exigențe, fiecare dintre dimensiunile religiozității contemporane a fost abordată teoretic din diferite perspective. Prezenta lucrare

¹ Universitatea „Transilvania” din Brașov; sorea.daniela@unitbv.ro

evidențiază câteva dintre poziționările teoretice recente semnificative și încearcă să configureze nivelul de adecvare al acestora la profilul spiritual al actualilor studenți sociologi români. Încercarea valorifică rezultatele unei cercetări exploratorii de tip calitativ realizate în Universitatea *Transilvania* din Brașov în octombrie 2014.

2. Conotații ale religiozității occidentale contemporane

2.1. *Procesul occidental de secularizare*

Dobbeleare² socotește secularizarea un proces prin care sistemele religioase dominante ajung a fi percepute din punct de vedere funcțional ca subsisteme de același rang cu altele, asupra cărora nu își mai exercită dominația. Secularizarea este susținută de dezvoltarea raționalității funcționale. Sub semnul ei, realitatea se dezvăluie calculabilă, predictibilă și controlabilă, dezvrăjirea weberiană a lumii însoțindu-se cu trecerea tönniesiană de la comunitar la asociativ. Autorul menționat izolează două accepțiuni ale secularizării: cea de pierdere a puterii sociale a religiei și, respectiv, cea de declin al pietății individului. Ca pierdere a puterii sociale, Dobbeleare consideră secularizarea efect al unor schimbări fără intenție secularizantă explicită. De exemplu, introducerea ceasornicului care a înlocuit clopotul mănăstirii a modificat raportarea omului la timp; timpul canonic, al lui Dumnezeu, și-a pierdut semnificația în favoarea timpului pe care omul îl controlează. La nivelul individului, secularizarea conotează pierderea de către autoritatea religioasă a controlului asupra religiozității personale. În această accepțiune, secularizarea e compatibilă cu spiritualitatea, bricolajul religios și religia "à la carte". Religiozitatea aferentă acestora e nedogmatică. Opțiunile individuale de credință pot combina elemente de mare diversitate în configurarea relației cu Dumnezeu – mai degrabă imanent decât transcendent. Decizia privind credința devine privată. Nici individualizarea religiei nu este rezultat al unei atitudini explicit antireligioase, socotește Dobbeleare, ci al diferențierii funcționale a societății.

Cele două dimensiuni ale secularizării, socială și individuală, se potențează reciproc. Individualizarea religiei și, implicit, creșterea numărului de tineri ce nu aparțin unei biserici tradiționale au favorizat o schimbare politică la nivelul legilor cu fundament creștin referitoare la divorț, avort, euthanasie,

² K. DOBBELAERE, „The Meaning and Scope of Secularization”, in: P. B. CLARKE (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2011, 599-615.

mariaje homosexuale. Aceste modificări legislative au diminuat puterea socială a religiei, asigurând individualizarea deciziilor religioase.

Pe de altă parte, fără a fi efect al acestuia, secularizarea este considerată una dintre implicațiile postmodernismului. Neuhaus prezintă reticența ostilă față de religie manifestată în drept, educație, politici publice ca parte a unei mai largi ostilități față de orice normă culturală³. Pentru a fi moderni și liberi, europenii au socotit că trebuie să iasă din sfera de influență a religiei⁴ și bisericilor creștine ale Europei occidentale le-a fost evidențiat declinul⁵. În Europa devenită hristofobică⁶, funcționarea societății după principii non-religioase, pierderea de către biserică a influenței sociale sunt însoțite de apartenența declarată la o biserică, fără credința în învățăturile acesteia, „belonging without believing” a lui Repstad⁷.

2.2. Ateismul occidental contemporan

Secularizarea potențează ateismul. Acesta nu reprezintă o trăsătură exclusivă a culturii occidentale contemporane. Toate societățile lumii își au ateii lor. Liberalismul contemporan favorizează libertatea de exprimare și facilitează contorizarea manifestărilor ei⁸. În ultimele două secole, raportarea raționalist operațională la lume a occidentalilor a conturat treptat o perspectivă asupra acesteia independentă de credința în Dumnezeu. Limbajul religios considerat metaforic a alimentat îndoiala privind deținerea adevărului, afectând confortul credinței. Religia a început a fi percepută astfel ca barieră în calea progresului social și intelectual al umanității⁹. Pentru populația educată a Occidentului, evoluția în direcția pierderii credinței este justificată logic în context și previzibilă, arată J. Turner¹⁰.

³ R. NEUHAUS, „From Providence to Privacy: Religion and the Redefinition of America”, in: R. NEUHAUS (ed.), *Unsecular America*, Eerdmans Publishing Co, 1986, 52-56.

⁴ G. WEIGEL, *The Cube and the Cathedral: Europe, America and Politics without God*, Basic Books, New York 2005.

⁵ R. ROBERTS, „The Construals of Europe: Religion, Theology and the Problematics of Modernity”, in P. HEELAS (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Blackwell Publishing, Oxford 1998, 186-217.

⁶ N. G. WENZEL, „Postmodernism and religion”, in: P. B. CLARKE (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2011, 172-193.

⁷ P. REPSTAD, „Introduction: A Paradigm Shift in the Sociology of Religion?”, in P. REPSTAD (ed.), *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*, Scandinavian University Press, Oslo 1996, 1-10.

⁸ R. STARK, and R. FINKE, *Acts and Faith*, University of California Press, Berkeley 2000.

⁹ W. S. BAINBRIDGE, „Atheism”, in: P. B. CLARKE (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2011, 319-335.

¹⁰ *Apud* BAINBRIDGE, „Atheism”, art. cit.

Distinct de justificarea diacronică a ateismului, argumentelor pragmatice aduse de W. James în favoarea caracterului benefic al religiei (ca bază a moralității, temei al interacțiunilor și cale de satisfacere a nevoilor psihologice) li se pot aduce contraargumente, socotește Bainbridge¹¹: religia legitimează, încurajând indirect, ostilități, războaie și masacre; religia își exploatează adepții, punându-i în pericol pe aceștia și pe alții; religia acționează împotriva științelor sociale și comportamentale, promovând puncte de vedere fixe și nerealiste cu privire la natura umanului; religia descurajează încercările experimentale și planurile de carieră orientate spre rezolvarea reală a marilor probleme. Biologia umană poate fi la rândul ei sursă de argumente justificative pentru ateism. Stark și Bainbridge¹² originează credințele religioase în funcția de protecție a creierului uman: responsabil de securitatea și bunăstarea speciei, acesta răspunde dorințelor puternice nerealizabile cu credințe compensatorii, disperate și nerealiste.

2.3. Conotații contemporane ale spiritualității

Conceptul de „spiritualitate” este utilizat în sociologia religiei cu două accepțiuni. În studiul istoriei creștinismului și al altor religii, spiritualitatea reprezintă o formă de pietate asociată tradițiilor monastice ce pune în prim plan relația cu Dumnezeu sau o altă realitate transcendentă, relație mediată de rugăciune și meditație. În această accepțiune, spiritualitatea se manifestă în interiorul instituțiilor religioase tradiționale, ca aspect personalizat al religiei instituționale. Cealaltă accepțiune a spiritualității vizează forme de religiozitate din afara instituțiilor religioase tradiționale, în speță din afara creștinismului¹³. Cu această conotație, de „în afara bisericii” va fi utilizat în continuare termenul „spiritualitate”.

Contemporaneitatea stă sub semnul unor tendințe contradictorii: secularizarea ei, considerată uneori doar aparentă¹⁴, este dublată de o resurgență a spiritualității: declinul religiozității tradiționale este dublat de o revigorarea subculturilor fundamentaliste¹⁵ și de emergența unor expresii religioase noi¹⁶. Reacție la relativismul radical al postmodernismului, fundamentalismul

¹¹ *Ibid.*

¹² R. STARK and W. S. BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*, Lang, New York 1987.

¹³ E. M. HAMBERG, „Unchurched Spirituality”, in: P. B. CLARKE (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2011, 742-757.

¹⁴ P. BERRY, „Postmodernism and Post-religion”, in: *Comor*, 2004.

¹⁵ ROBERTS, „The Construals”, *art. cit.*

¹⁶ WENZEL, „Postmodernism”, *art. cit.*

respinge simultan modernitatea secularizată (este, din acest punct de vedere, mai degrabă discurs pre-modern). Este reacție la declinul autorității instituționale și doctrinare¹⁷. Pe de altă parte, tot pe fondul secularizării, occidentalii contemporani au trecut mai departe, înlocuind religia organizată (cu credințe sistematizate și instituții solide) cu o spiritualitate neinstituționalizată, nestructurată formal și neneesar coerentă filosofic¹⁸. Experiența spirituală proprie, cea care funcționează pentru individ, este în acest context mai importantă decât dogma¹⁹. Contemporanii nu resping ideea unei relații personale, ziditoare, cu Dumnezeu, dar cu un Dumnezeu neapărat prietenos și maleabil, arată S. Nolen²⁰. Sincretismul practicilor religioase contemporane este rezultatul nevoii de confort propriu al credinciosului. Religia reprezintă un set de itemi "à la carte". Consumul de religie înlocuiește angajamentul religios²¹.

Potrivit lui McGuire²² spiritualitatea contemporană conotează holism, autonomie, eclectism, toleranță, activism, pragmatism, aprecierea materialității, graniță neclară între sacru și profan. Uneori practicile aferente ei sunt mai aproape de magic decât de religie. Este cazul astrologiei, cristalografiei, tarotului, al medicinei intuitive, bioritmului, numerologiei și telepatiei, arată Hamberg²³. Lui Heelas²⁴ termenul "spiritualitate" i se pare vag, obscur și ambiguu, în măsura în care practici spirituale de felul reiki, meditații, psihoterapie, reflexologie, yoga presupun raportarea simultană la două surse de autoritate radical diferite: Dumnezeu al credinței creștine și viața interioară. Spiritualitatea acesteia din urmă este catalogată de către cercetătorii contemporani mai degrabă drept seculară, orientată împotriva capitalismului de consum: spiritualitatea vieții interioare încurajează încrederea, onestitatea, responsabilitatea, solitudinea, comuniunea, cooperarea, adică trăsăturile spiritualității bazale ("basic spirituality") despre care vorbea Dalai Lama.

Dacă pentru unii cercetători spiritualitatea reprezintă o caracteristică a societății occidentale contemporane, pentru alți cercetători este evidentă similaritatea dintre manifestărilor acesteia și vechile religii populare. Stark,

¹⁷ D. LYON, *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Polity Press, Cambridge 2000.

¹⁸ L. LANGLEY, „A Spiritual Land with Little Time for Church”, in: *Daily Telegraph* (17 Dec.), 1999, 31.

¹⁹ WENZEL, „Postmodernism”, *art. cit.*

²⁰ S. NOLEN, „Give them Jesus, but Hold the Theology”, in: *Globe and Mail* (2 Jan.), 1999, A1.

²¹ R. BIBBY, *Fragmented Gods*, Irwin, Toronto 1987.

²² *Apud* HAMBERG, „Unchurched”, *art. cit.*

²³ *Ibid.*

²⁴ P. HEELAS, „Spiritualities of Life”, in: P. B. CLARKE (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2011, 752-782.

Hamberg și Miller²⁵ subliniază importanța spiritualității în cercetarea acestora. Sub conceptul de "spiritualitate" pot fi adunate, consideră autorii anterior menționați, un mare număr de credințe, sentimente și practici care presupun existența supranaturalului și obținerea de beneficii pe seama acestuia, fără a fi în mod necesar asociate unei structuri religioase organizate.

2.4. *Perenitatea ocultismului european*

Frances Yates²⁶ considera tradiția hermetică orientare contraculturală opusă deopotrivă științei și religiei, iar M. Truzzi²⁷ socotea ocultismul un concept sub care încap formele de cunoaștere inacceptabile în religia și știința culturii dominante. Antoine Faivre²⁸, atribuind esoterismului un "aer de familie" occidental, semnalează caracteristicile ideatice ale acestuia (patru caracteristici principale cărora li se adaugă două caracteristici secundare, nenecesare): părțile cosmosului legate între ele, fiecare afectându-le pe celelalte; forța divină inerentă naturii vii; imaginația și meditația ca instrumente în achiziționarea cunoașterii spirituale; atingerea stadiilor tot mai înalte de dezvoltare spirituală progresiv; existența un adevăr unic care dă temei tuturor religiilor; existența unor forme specifice, diferite, de transmitere a cunoașterii. Valorizând aceste caracteristici, Grandholm²⁹ evidențiază recurența esoterismului în cultura occidentală, posibilitatea identificării punctuale a acestuia cu religia și componenta lui spirituală. Esoterismul contemporan a adoptat vocabularul și retorica științei, având niveluri foarte diferite de organizare dar presupunând, chiar în cele mai individualiste variante ale lui, existența comunității. De altfel, arată Grandholm, se poate contura o comunitate a ezoteriștilor pe deasupra granițelor culturale și istorice³⁰. Autorul menționat semnalează și emergența unui esoterism post-secular, al postmodernismului, caracterizat de combinarea dezinhibată a unor modele contradictorii. Teme esoterice sunt utilizate frecvent în producțiile culturale de masă, în emisiunile TV, filme, cărți, muzică.

Preocupările esoterice nu sunt caracteristice clasei muncitoare. Orientările New Age sunt proprii clasei de mijloc, în timp ce francmasoneria își dobân-

²⁵ Apud HAMBERG, „Unchurched”, *art.cit.*

²⁶ F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, Routledge and Keegan Paul, London 1964.

²⁷ M. TRUZZI, „Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective”, in E. TIRYAKIAN (ed.), *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*, John Wiley and Sons, New York 1974, 243-255.

²⁸ A. FAIVRE, *L'Esoterisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2002.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ GRANHOLM, „The Sociology”, *art.cit.*

dește adepții cel puțin din pătura superioară a acestei clase. Ierarhizarea inițierilor în magie face posibilă, pe de altă parte, configurarea unor proiecte de carieră centrare pe aceasta³¹.

2.5. *Neo-păgânism european*

Accepțiunea spiritualității cu care operează Stark, Hamberg și Miller³² acoperă și recrudescența contemporană a păgânismului. Reîntoarcerea spre etnicitate și religie este considerată de Lindquist³³ consecință a pierderii importanței statului națiune în cultura occidentală. În interiorul acestui curent, revigorarea păgânismului european reprezintă un răspuns de protest la adresa noilor configurații politice, a direcției de evoluție a Europei, a globalizării, tehnocrației și crizei mediului. Anxietățile atribuite de Bauman³⁴ „modernității lichide” justifică revitalizarea și reconstruirea religiilor indigene ca parte a afirmării identității. Fenomenul reprezintă o confirmare a legăturii pe care Durkheim o evidențiază între religia grupului și identitate, cu precizarea descărcării divinităților acestor religii indigene de attributele lor cosmologice, arată Rountree³⁵.

Neo-păgânismul revalorizează în cheie politeistă sau panteistă natura, impunând o recalibrare a ecologiei, politicilor etnice și tradițiilor locale. Nu este vorba despre un fenomen de dimensiuni reduse: 24 dintre țările europene au membri în The Pagan Federation International. În statele post-comuniste, arată Rountree, curentele neo-păgâne se conturează ca amestec de elemente culturale locale cu tradiții importate din Occident. Ca demers spiritual de recuperare a unor practici precreștine, neo-păgânismul operează cu două atitudini diferite față de creștinism: una de respingere a acestuia în virtutea caracterului său nenatural, discriminatoriu și represiv din punct de vedere sexual și cultural; cealaltă de asumare a lui într-o identitate duală, deopotrivă creștină și păgână. Rountree exemplifică această atitudine referindu-se la druizii irlandezi contemporani dintre care unii se descriu ca druizi creștini și la amalgamul de credințe creștine, neo-păgâne și New Age ale participanților la pelerinajele Mariei Magdalena.

³¹ *Ibid.*

³² *Apud* HAMBERG, „Unchurched”, *art.cit.*

³³ G. LINQUIST, *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*, Stockholm University Press, Stockholm 1997.

³⁴ Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000.

³⁵ K. ROUNTREE, „Native Faith and indigenous religion: a case study of Malta within the European context”, *Social Anthropology* 22, 1 (2014), 81-100.

Neo-șamanismul este una dintre principalele expresii vizibile în contemporaneitate ale neo-păgânismului. Rezultat al apariției cursurilor și atelierelor de lucru susținute în SUA de antropologi în anii 80, acesta diferă de șamanismul originar prin orientarea predilectă autovindecătoare a călătoriei șamanice³⁶. Spiritualitatea neo-șamanică presupune legătura cu pământul-mamă și asociază, din acest motiv, o accentuată orientare ecologică. Occidentalii sărbătoresc Ziua Pământului, redescoperă beneficiile apropierei de natură, alimentele organice, stilul natural de viață și filosofia naturii. Practicile șamanice, cu încărcătura lor simbolică și rituală, sunt modalități umane de manipulare a proceselor psiho-biologice în direcția dobândirii sănătății și bunăstării. Caracteristica centrală a șamanismului în accepțiunea lui Eliade este utilizarea rituală a unei stări alterate a conștiinței. În măsura în care diverșii vindecători utilizează în procesele de vindecare o astfel de practică, aceștia, fără a fi propriu-zis șamani, pot fi socotiți vindecători șamanici, arată Winkelman³⁷.

2.6. *Tendințe de evoluție în spiritualitatea contemporană*

Roof³⁸ semnalează capacitatea religiei de a asigura continuitate între generații. Produsă și susținută social, aceasta reflectă mereu deopotrivă schimbarea și continuitatea. Evidențiind o descreștere a religiozității de la societățile agrare spre cele industriale și, respectiv, postindustriale, Norris și Ingelhart³⁹ sunt convinși de continuarea procesului de secularizare în Europa următorilor ani. Totuși, Hamberg⁴⁰ subliniază importanța conotațiilor termenilor în studiul secularizării și în aprecierea nivelului acesteia: dacă prin religie se înțelege numai religia tradițională, orientată spre biserică, atunci se poate vorbi despre un declin al religiei în Europa; dacă secularizarea e declin al religiozității ca apartenență la creștinismul tradițional, țările europene sunt în proces de secularizare; dacă religia înseamnă mai mult decât religie orientată spre bisericile tradiționale, asociind și alte forme de religiozitate, atunci nu este

³⁶ R. M. PLACE, *Shamanism. Mysteries, Legends, and Unexplained Phenomena*, Chelsea House, New York 2008.

³⁷ M. WINKELMAN, *Shamanism : a biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*, ABC-CLIO, Santa Barbara 2010.

³⁸ W. C. ROOF, „Generation and Religion”, in: P. B. CLARKE (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2011, 616-636.

³⁹ P. NORRIS and R. INGELHART, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University press, Cambridge 2004.

⁴⁰ HAMBERG, „Unchurched”, *art.cit.*

vorba despre declin al religiei, ci de înlocuirea formelor ei tradiționale cu fenomene de spiritualitate. Astfel, dacă religia reprezintă orice sistem de credințe și practici asociate existenței unui supranatural (Stark și Iannaccone apud Hamberg⁴¹), nu mai este evidentă secularizarea în Europa. În timp ce o parte dintre cercetători asimilează declinul religiei oficiale în biserică declinului religiei în general, alți cercetători abordează relația religiei organizate cu alte forme de religiozitate ca pe un joc de sumă nulă: religiile neorganizate sau mișcările spirituale în afara bisericii capătă importanță pe fundalul pierderii importanței religiei organizate⁴².

Pe de altă parte, Davie⁴³ subliniază persistența credințelor și sensibilităților religioase tradiționale pe fundalul procesului de secularizare, în forma „religiei vicariale”: occidentalul contemporan apelează la capitalul religios în momentele cruciale. Procesul de secularizare este reversibil, consideră Dobbeleare⁴⁴. Rusia post-comunistă și țările foste comuniste ale Europei de Est probează aserțiunea: în toate acestea a crescut importanța religiei ca instrument în demersul de reconstruire a identității lor geopolitice după căderea Cortinei de Fier. Lambert⁴⁵ semnalează o reducere a ritmului secularizării și o revigorare a creștinismului concomitent cu dezvoltarea religiozității fără apartenență (beliving without belonging) în ultimii ani. Această revigorare este observabilă mai ales la tineri. Creștinismul „à la carte”, incertitudinea credințelor și relativismul reprezintă trăsături ale religiozității modernității târzii. Dominante încă, aceste trăsături sunt în declin la populația tânără, declinul funcționând ca „indicator de desecularizare”, socotește Hamberg⁴⁶.

Ar putea fi vorba aici de o relație de recesivitate în care mai larg răspânditei tendințe secularizante să i se opună tendința de desecularizare manifestată de tineri și aflată în creștere.

⁴¹ HAMBERG, „Unchurched”, *art.cit.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ G. DAVIE, *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 2002.

⁴⁴ DOBBELAERE, „Meaning”, *art.cit.*

⁴⁵ Y. LAMBERT, „New Christianity, Indifference and Diffused Spirituality”, in: H. MCLEOD and W. USTORF (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe 1750-2000*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 63-78.

⁴⁶ HAMBERG, „Unchurched”, *art.cit.*

4. Religiozitatea studenților sociologi brașoveni

La începutul anului universitar 2014-2015 am solicitat studenților din anul III ai specializării Sociologie, Universitatea *Transilvania* din Brașov să răspundă în scris, anonim, la câteva întrebări referitoare la biserică, religie și religiozitate. Solicitarea era parte a protocolului intern de pregătire a cursului și seminarelor de Sociologie a religiei. Am utilizat răspunsurile obținute ca documente sociale, analizându-le în vederea reliefării poziționării studenților față de caracteristicile și tendințele religiozității contemporane prezentate anterior. Cercetarea calitativă astfel realizată este descriptivă și are un caracter exploratoriu.

Studenții au fost rugați mai întâi să aleagă și să argumenteze una dintre variantele declarative următoare: 1. „Știu că Dumnezeu (creștin) există și nu mă îndoiesc de asta.”; 2. „Uneori mă îndoiesc de existența lui Dumnezeu”; 3. „Nu cred în Dumnezeu (creștin), dar cred că există o mare putere/ energie căreia i se datorează existența și funcționarea lumii”; 4. Nu cred în Dumnezeu și nici în existența unei puteri/energii supranaturale. Variantele reproduc simplificat (prin restrângerea numărului de opțiuni) întrebările despre Dumnezeu din chestionarul General Social Survey al americanilor⁴⁷. Studenții au avut apoi de răspuns la două întrebări referitoare la relația bisericii lor confesionale și a preoților/pastorilor acestora cu credincioșii. Suplimentar, pentru studenții neortodocși am solicitat formularea părerilor lor despre relația BOR și a preoților acesteia cu enoriașii proprii. Întrucât numai unul dintre respondenți era neortodox (protestant), am lăsat deoparte toate răspunsurile acestuia, socotind neproductivă analiza lor. Ultimul răspuns solicitat a fost cel la întrebarea despre ce este deochiul și cum se tratează acesta.

Am prelucrat 25 de serii de răspunsuri. Răspunsurile furnizează informații cu privire la poziționarea studenților față de religiozitatea tradițională, secularizare, spiritualitate în general și ateism. Nu am formulat explicit întrebări referitoare la neo-păgânism și ocultism. Am observat pe parcursul seminarelor desfășurate la alte discipline cu aceiași studenți în anii trecuți raportarea acestora la neo-păgânism ca la ceva străin, spectaculos și curios, dar în afara sferei lor de interes cognitiv real. În privința ocultismului, interesul manifestat de studenți în discuțiile de seminar s-a canalizat în două direcții: dimensiunea individuatoare, de creștere de sine, a caracteristicilor ideatice ale ocultismului și, respectiv, francmasonerie/ teorii ale conspirației. Am considerat că pozițio-

⁴⁷ <http://www.norc.org/Research/Projects/Pages/general-social-survey.aspx>

nărilor aferente primei direcții de interes sunt recuperate în răspunsurile la prima solicitare. În privința celei de-a doua direcții de interes, activată frecvent și cu mare ușurință, poziționările studenților acoperă o plajă largă, între scepticism măsurat și ironic, pe de o parte, neliniști scormonitoare și proteice de cealaltă parte. Întreagă această plajă aparține raportărilor (divers controlate emoțional) din afară la ocultism. Nu este vorba despre asumare a apartenenței la o comunitate ocultă.

Revenind la documentele sociale produse ca urmare a solicitării adresate studenților, voi prezenta mai jos rezultatele prelucrării acestora prin codare teoretică (deschisă, selectivă și axială).

În privința credinței în Dumnezeu, dintre variantele propuse spre asumare și argumentare, cel mai frecvent a fost aleasă varianta nr. 1, „Știu că Dumnezeu (creștin) există și nu mă îndoiesc de asta.” Cu toată rezerva cuvenită privind reprezentativitatea numerică a eșantionului cercetării declarată deja calitativă și exploratorie, voi menționa 15 opțiuni pentru aceasta, la considerabilă distanță de varianta „Uneori mă îndoiesc de existența lui Dumnezeu”- șase opțiuni, și „Nu cred în Dumnezeu (creștin), dar cred că există o mare putere/ energie căreia i se datorează existența și funcționarea lumii”- patru opțiuni. Niciunul dintre respondenți nu optat pentru ultima dintre variante.

3.1. De ce „Știu că Dumnezeu (creștin) există și nu mă îndoiesc de asta.”

Sușținătorii acestei variante au utilizat câteva tipuri de argumente. Primul dintre acestea este creaționist: „noi oamenii nu am putut să apărem din senin”; „Dumnezeu există deoarece El a realizat lumea, El ne-a realizat pe noi”; „Ce creații frumoase a făcut Dumnezeu. Alt tip de argumente vizează intruziunea supranaturalului în natural și personal: „diferite minuni”, „anumite experiențe personale”, „au fost întâmplări”. Apropiat de acesta, un alt tip de argumente se referă la experiența rugăciunilor ascultate: „majoritatea rugăciunilor mele au fost ascultate, cele ce nu au fost ascultate (sau îndeplinite) au fost datorită păcatelor”; „Dumnezeu a fost lângă mine mereu, sau au fost îngerii pe care I-a trimis atunci când am întâmpinat greutăți la bacalaureat sau în alte situații”; „de multe ori când, de exemplu, mă doare ceva și mă rog la Dumnezeu simt că durerea devine mai slabă și.... dispare încet”, mărturisesc respondenții. De asemenea apropiat de aceste tipuri, un alt grup de argumente vizează generozitatea divină, manifestată în dăruirea de haruri („am primit probabil prin taina botezului un har (dar, talent) care cred că vin doar din partea lui Dumnezeu”; „un creator există și acesta ne demonstrează acest lucru lăsând pe câțiva dintre noi să aibă puteri superioare majorității... sfinții”) și de ordine

organizatoare („prin religie a încercat să impună o minimă disciplină, pentru a putea controla firea umană care este îndreptată spre anarhie”; „mă face să am un scop final al întregii mele perioade petrecute pe acest pământ”; „fără credința în Dumnezeu multe dintre experiențele noastre ... nu ar avea aceeași semnificație”). Alt set de argumente invocă tradiția familială a comportamentului religios: „am mers de când eram mică la biserică și îmi plăcea mult”; „eu am ales să cred în Dumnezeu datorită celui alt părinte, a bunicii și a profesorilor de religie”; „am fost crescută de mică în acest spirit și nimic nu m-a făcut să mă îndoiesc de asta”; „am fost educată de părinți/bunici să merg la biserică, să știu că de câte ori am o supărare să apelez la El”, mărturisesc respondenții. Aceștia au furnizat de asemenea argumente de tipul autorității: „dovezile moderne relevate și de științe coincid în mare măsură cu cele vechi relevate de slujitorii credinței”; „sunt prea multe date, cărți, evenimente care să ne arate faptul că Dumnezeu există”. În sfârșit, alt tip de argumente reprezintă reproduceri sau parafrazări ale unor formulări consacrate: „cea mai mare realizare a diavolului e să ne facă să credem că nu există”; „nu am nimic de pierdut”; „dacă tu crezi și nu există, nu ai pierdut nimic; dacă există și nu crezi, ai pierdut totul”. Un singur respondent își manifestă reticența cu privire la subiectul cercetării: „Refuz să îmi pun anumite întrebări despre existența lui Dumnezeu deoarece odată cu acestea apar și micile îndoieli”, arată acesta.

3.2. De ce „Uneori mă îndoiesc de existența lui Dumnezeu.”

Pentru susținerea acestei opțiuni au fost formulate de asemenea câteva tipuri de argumente. Un prim tip, cel mai des întâlnit, vizează suferințele nedrepte pe care pare a le îngădui Dumnezeu: „bebelușii au boli cum ar fi leucemia, nu e corect”; „cum ne explicăm tragediile sau problemele din jur?”; „copii tineri, cum pot greși atât încât să fie pedepsiți cu boli incurabile sau moarte, se întâmplă din ce în ce mai des”; „zona Moldovei este cunoscută ca o zonă religioasă... de câte ori inundațiile au distrus casele bătrânilor”. Un alt set de argumente vizează caracterul necesar al personificării divinului („există ceva, o forță care probabil ne ajută, ne influențează în bine, nu neapărat o persoană sau un spirit”). Alt set cuprinde formulări directe ale reticențelor personale: „Îmi este greu să cred”, „Câteodată cred că lucrurile au evoluat de unele singure”, chiar „Încă nu mi s-a demonstrat” susțin respondenții. Cineva asociază îndoielii o ipoteză ufologică: „Eu cred că această divinitate pe care o numim Dumnezeu este de fapt o ființă dintr-o altă galaxie care ne-a produs după chipul și asemănarea lui și care pe lângă noi are o tehnologie mult mai avansată, ne lasă ca niște hamsteri într-o cușcă”.

3.3. De ce „Nu cred în Dumnezeu (creștin), dar cred că există o mare putere/ energie căreia i se datorează existența și funcționarea lumii.”

Sușținătorii acestei variante au avansat mai degrabă precizări decât argumente propriu-zise în favoarea ei: „religia o dobândești la naștere, o hotărâsc părinții, credința o dobândești pe parcursul vieții”; „există o putere, o conștiință spirituală, poate chiar eul nostru interior”; „Cred în existența lui Dumnezeu, însă nu îl consider o persoană,... ci mai degrabă un cuget ce se regăsește în tot ce există, fie chiar și într-un obiect”. „Există o energie unică în univers, o energie de care eu ca individ nu sunt separat și care se experimentează prin subiectivitatea mea”, arată cineva. Singurele argumente aduse în sprijinul acestei variante sunt contraziceri ale Facerii biblice: „lumea aceasta este ceva care crește și înflorește, ceva care s-a dezvoltat și nu ca ceva ce a fost montat bucată cu bucată”; „materia și viața au luat naștere altfel decât în cele 7 zile”.

3.4. Cum se vede dinspre studenți relația Bisericii Ortodoxe Române cu credincioșii săi

Abordând relația BOR cu credincioși proprii, respondenții semnalează prioritar pierderea autorității bisericii. Pentru această situație sunt avansate mai multe seturi de cauze. Un prim set conține referiri la inadecvarea bisericii și comportamentului religios la realitatea contemporană: „oamenii au evoluat și BOR nu susține gândirea contemporană, de exemplu homosexualitatea”; „munca sau alte activități ne fac să nu mai mergem la biserică”.

Un alt set de cauze conține referiri la individualizarea credinței religioase: „acum primează credința în propria persoană, oamenii pun pe primul loc ceea ce strict doresc, nu ceea ce li se spune să facă”.

Al treilea set de cauze conține referiri critice la adresa politicii instituționale BOR: relația bisericii cu credincioșii „e mult prea birocratică, BOR nu se implică suficient”; instituția urmărește „și alte interese și scopuri decât cele pentru care a fost menită”; „situația materială este cea care contează cel mai mult”; „nu se vede accentul BOR pe credincios; nu există transparență”; „BOR pune prea mult accentul pe bani”.

Relația este apreciată ca „destul de distantă”, „defectuoasă”, „tot mai precară”, „rigidă”, „de fațadă”, „de subordonare și supunere”. „Ea nu este una suficient de transparentă pe cât se pretinde a fi”. BOR i se aduc reproșuri legate de fondurile pe care le gestionează. Impresia că biserica are bani mulți pe care îi folosește în interes propriu care nu este și al credincioșilor este puternic conturată: „de multe ori se realizează o spălare de bani”; „se investesc bani în biserici și mănăstiri în timp ce copiii credincioșilor nu au unde învăța să

citească”; „se fac tot mai multe biserici pentru a se cere bani pentru orice lucru”. Uneori relația e prezentată în termeni de reciprocitate: „e o afacere, o relație de dublu câștig”, în „care biserica va câștiga financiar, enoriașii au sufletul împăcat”. În prelungirea acuzei de exploatare a credincioșilor se așază și suspiciunea de manipulare programată a acestora: „acesta este și scopul religiei, nu să-ți deschidă orizonturi noi de gândire, ci să îndobitocească populația ca să poată fi condusă și manipulată mult mai ușor”, consideră unul dintre respondenți.

Bisericii i se reproșează de asemenea descărcarea de sacralitate a spațiului liturgic prin tolerarea comportamentelor neadecvate ale credincioșilor: „creștinii ortodocși români merg la biserică doar din inerție, că ”așa se face”; „nu mai există acea liniște care poate să te ajute să te rogi”; biserica e un loc „unde credincioșii ar putea socializa, sau mai rău, refula frustrările acumulate, nicidecum un loc sacru”; „credincioșii pretind că sunt credincioși și vin la biserică doar ca să vorbească”; „bârfitul duminica la biserică și comportamentul recalcitrant și deloc demn de un creștin al enoriașilor la marile sărbători” sunt indicate drept comportamente comune ale enoriașilor.

Au fost formulate și justificări pentru modificarea (alterarea) statutului bisericii: „relație (este) permisivă, iar datorită acestui lucru s-a ajuns la o îndepărtare a creștinismului față de biserică, față de Dumnezeu”; „faptul că nu se plătesc taxe îi face pe oameni să nu frecventeze biserica”; „credința ortodoxă nu încearcă să atragă, sau mai exact să manipuleze oamenii”; „mass-media este împotriva bisericii la noi în țară, de aceea oamenii sunt și confuzi”.

Mai degrabă excentric (numai în cazul a doi dintre respondenți) BOR i se recunosc merite: „Credința ortodoxă are o frumusețe aparte”, subliniază cineva. Din această perspectivă, relația bisericii cu credincioșii e „serioasă, sinceră și apropiată”.

3.5. Cum se vede dinspre studenți relația preoților ortodocși cu enoriașii lor

Studenții respondenți au subliniat necesitatea distingerii între două feluri de preoți ortodocși: „unii preoți practică această meserie din plăcere și nu țin cont că unul e sărac și altul e bogat... mai sunt și preoți care practică doar pentru bani... aceștia îi favorizează pe cei bogați”; „sunt puțini preoți ortodocși care practică această meserie pentru că au simțit chemarea lor către Dumnezeu, din cei pe care i-am întâlnit eu, nici măcar unul nu a făcut ceva fără bani”. Vocația nu face casă bună, în accepțiunea respondenților, în primul rând cu interesul financiar. Cele mai multe reproșuri aduse preoților vin de altfel din această direcție: „mai degrabă știu prețurile celor mai noi mașini și ale celor

mai scumpe hoteluri”; „toți cereau câte o taxă, altfel nici nu te băgau în seamă”; „am văzut preoți care își doresc doar bani”; „aleg meseria de preot doar pentru că se câștigă mai bine”.

Relația preotului cu enoriașii „diferă în funcție de preot; există și relații bune și rele”. Pe de o parte, e o „relație de respect reciproc, de admirație față de preot, ținând cont că acesta este și duhovnicul credincioșilor; o relație apropiată care ar trebui să fie ca cea părinte-copil”, „dezinteresată și nereciprocă”; chiar în cazul valorizării pozitive a relației, aceasta capătă o notă depreciativă din compararea cu catolicismul: „relația (în ortodoxie) este destul de apropiată, însă una ce nu este caracterizată de diferențe de statut, cum se poate observa la preoții creștini catolici, unde spovedania se face în anonim”; „preoții catolici nu se pot căsători, spre deosebire de cei ortodocși”. E de asemenea, pe de altă parte, o „relație de profit”, o „relație de tip cost-beneficiu”, „slabă”, care „se tot deteriorează”, care „lasă de dorit”.

Așteptările cu privire la cum ar trebui să fie preotul se împart de asemenea între conturarea unui tip ideal („un preot ar trebui să fie în primul rând cult, inteligent și citit”; „preotul nu ar trebui să ceară banii ci enoriașul să dea cât crede el”) și atât de românescul „Să faci ce zice, nu ce face popa”.

Este semnalată și în cazul preoților, ca în cazul bisericii, o degradare de statut: preoții „nu mai au cultul chemării/datoriei”; „nu mai sunt aproape în adevăratul sens al cuvântului de enoriași”; „preoții ar trebui să fie un exemplu bun de urmat de către creștini, și nu mai sunt”. Pentru această degradare sunt avansate justificări raționale, de adevărați viitori sociologi: „lumea devine din ce în ce mai rațională, cei mai mulți nu-și mai dedică timp pentru a merge la biserică, și a educa în acest mod copiii”; „sunt și ei și «politica» lor de funcționare influențați de către societatea din care fac parte”; „au văzut că fără adaptabilitate biserica ar fi putut dispărea; multe dintre sarcinile lor au astăzi alte naturi”; „nimeni nu trage de nimeni, nu este încurajată trecerea pe la biserică, taina spovedaniei este privită cu scepticism”; „mediatizarea anumitor întâmplări cu preoți îi fac pe oameni să nu se încreadă în aceștia”. În extrema opusă, în conturarea profilului preotului își fac loc accente caricaturale fabulatorii: preoții „erau beți, nu știau Crezul, citeau mereu din carte pentru slujbă”; „ca hoți se pot lua de mână cu politicienii”; „au profitat, pângărind și mai mult numele bisericii, depărtându-se tot mai mult de țelurile ei sacre”.

Studenții respondenți și-au formulat explicit rezervele cu privire la o relație personală, eventual duhovnicească, cu preoții: „Nu-mi plac preoții ... mi se pare că sunt doar pentru interesul propriu”, arată cineva. „Este foarte greu să mai poți avea încredere într-un preot, să i te confesezi și să crezi că prin el ți

se iartă păcatele”, consideră altcineva. „Mie cel puțin nu mi-a arătat un preot că pot să am încredere deplină în el”, mai mărturisește cineva. Respondenții s-au arătat în același timp încrezători că „mai există și preoți adevărați; și duhovnici, vindecători de suflete bine intenționați”.

3.6. Reprezentări studențești despre deochi

Unul singur dintre respondenți a declarat „Nu cred în deochi!” și toți au avut explicații, de mare diversitate, cu privire la ce este, cum poate fi prevenit sau cum se tratează acesta. Astfel, deochiul e o reacție a organismului la mirările, admirația ori invidia celorlalți la adresa celui afectat, un furt de energie, o „disfuncție energetică în organism”, o stare de rău general. E rezultatul acțiunii unei „forțe a răului”, „o forță rea”, o putere a privirii care face ca persoana privită să se simtă rău. E „acaparare a energiei pozitive de către o energie negativă”, „distrugere a aurei protectoare din jurul fiecăruia” sau o „insuficiență de calciu”. Bătrânii îl aseamănă cu vrăjile. E provocat de „acele persoane care atunci când au fost bebeluși au fost trași de la sânul mamei și apoi au fost din nou alăptați”, de „persoanele cu ochi foarte deschiși la culoare sau foarte profunzi”, sau de o emoție puternică.

Deochiul poate fi prevenit punând copiilor brățări din ață roșie, purtând ceva roșu sau o „haină pe invers/pe dos” și prin „atingerea călcâielor înainte de a pleca de acasă”. Dacă nu ești tratat prin descântece, poți muri. Se tratează cu „o rugăciune cu niște chibrituri deasupra unui pahar cu apă, prin rostirea anumitor descântece, cu cărbuni stinși în apă” din care suferindul bea te trei ori înainte să fie aruncată „pe un pom tânăr sau pe un câine alb”, și, nu în ultimul rând în privința frecvenței menționărilor, cu ajutorul rugăciunii Tatăl Nostru. Aproape două treimi dintre respondenți indică rugăciunea ca leac de deochi. Cineva spune chiar „Numai dacă rostești rugăciunea Tatăl Nostru îți trece acea stare de rău”. Nu este singura expresie a amestecării registrelor de spiritualitate. „Se tratează cu rugăciuni, trebuie să zici Tatăl Nostru de șase-șapte ori și în acest timp să faci cruce cu chibriturile aprinse pe care apoi le bagi într-o cană cu apă” spune cineva. Sau, „Deochiul e o superstiție care se tratează prin rugăciune, spovedanie, post”, sau „se tratează prin mai multe leacuri băbești și cu rugăciunea Tatăl Nostru”. Mai mulți respondenți au făcut referiri la experiența personală: „De fiecare dată această procedură a funcționat imediat asupra mea”; „mama îmi spunea Tatăl Nostru în timp ce îmi făcea un semn de cruce în frunte”; „Tatăl meu de obicei îmi spune Tatăl Nostru. Sincer, mie îmi trece.”

Unii respondenți au încercat explicații mai apropiate de raționalitatea operațională: „ritualurile au efect placebo, persoanele care nu cred în deochi

nici nu au probleme de acest gen”; „fiind un fenomen paranormal, gândurile sunt cele care influențează starea noastră” și „cel care realizează tratamentul ... reconstituie cu grija și dragostea sa, cu gândurile bune, energia celui afectat.”

3.7. Interpretarea datelor: între revoltă și înfiorare

Mai mult de jumătate dintre respondenți s-au declarat lipsiți de îndoieli privind existența lui Dumnezeu creștin și numai patru dintre ceilalți au optat pentru o variantă spiritual-ocultă de credință. Niciun student, după cum spuneam, nu s-a considerat ateu. Criticile aduse BOR și preoților ortodocși sunt prezente, cu toate acestea, în marea majoritate (cu doar două excepții) a seturilor de răspunsuri. Nu este vorba despre o generalizare a credinței fără apartenență căreia Davie⁴⁸ îi semnală trend-ul european ascendent. Studenții se consideră credincioși, amendând felul în care BOR gestionează relația sa cu credincioșii. Criticile sunt expresii ale disconfortului produs de disonanța dintre valorile (și, derivat, așteptările) atașate tradițional bisericii și comportamentul de PR al acesteia. Dar sunt expresii ale frustrării cuiva din interiorul creștinismului. Studenții semnalează separarea secularizată a registrelor socialului (BOR nu susține libertățile noi, oamenii au alte priorități decât participarea la slujbele religioase), rigiditatea și, consecvent, declinul contemporan, evidențiat de Roberts⁴⁹ al bisericii (care nu-și mai îndeplinește scopul pentru care a fost menită, având a îndeplini alt fel de îndatoriri). Semnalează de asemenea, redundant, importanța banilor și tendințele manipulatorii în relația BOR cu credincioșii. Aceste aspecte nu sunt folosite ca argumente împotriva religiei (Bainbridge indică în acest context, punctele ei de vedere fixe, nerealiste și exploatarea adepților proprii⁵⁰), ci ca simple critici aduse bisericii, justificări pentru pierderea statutului ei. În aceeași cheie pot fi interpretate referirile la spațiul eclezial ca loc de socializare descărcat de sacralitate, la limită o variantă ușoară a apartenenței fără credință a lui Repstad⁵¹. Studenții semnalează de asemenea individualizarea credinței, trăsătură asociată de Dobbeleare secularizării⁵² și, corelat acesteia, reticența asumării unei relații duhovnicești, pe seama suspiciunii de degradare a statutului preotului prins între vocație și bucurii financiare. Toate aceste semnalări sunt succesive mărturisirilor de apartenență prin credință la creștinism.

⁴⁸ G. DAVIE, *Europe, op. cit.*

⁴⁹ ROBERTS, „The Construals”, *art.cit.*

⁵⁰ BAINBRIDGE, „Atheism”, *art.cit.*

⁵¹ REPSTAD, „Introduction”, *art.cit.*

⁵² DOBBELAERE, „The Meaning”, *art.cit.*

Ușurința cu care studenții asociază semnalările critice și opțiunile creștine de credință (același student crede că preotul nu e un exemplu bun pentru credinciosul liber să facă ce consideră că-l avantajează, dar nu se îndoiește de existența lui Dumnezeu) sugerează operarea cu o definiție nu foarte riguroasă a creștinismului. Declarându-se creștini, studenții nu închid corect dogmatic granițele credinței mărturisite. Tocmai caracterul îngăduitor al creștinismul lor le permite raportarea critică la preoții ortodocși și BOR, simultan cu mărturisirea apartenenței religioase, în variantele personalizate agreeate, la aceasta din urmă. Cum nu se întâmplă în creștinismul canonic, studenții pot pune între paranteze ceea ce ca trăsături de PR ale bisericii îi supără, păstrându-și credința. Mărturisesc a-i fi probat în rugăciune atributele vicariale și o socotesc a părinților și bunicilor (în felul în care Roof⁵³ evidențiază continuitatea prin religie). Dar este în fapt a lor, prin libertățile dogmatice pe care și le-au asumat în raport cu ea.

O astfel de definiție lărgeste religiozitatea, permițând intrarea neasumată în denotația ei a unor forme diferite de spiritualitate. Referirile la deochi probează deschiderea spre spiritualitate a religiozității studenților. În cazul deochiului, relatează senin aceștia, rugăciunea Tatăl Nostru însoțește practicile rituale (ușor catalogabile ca păgâne). Practicile presupun o reprezentare a lumii în care fiecare dintre părțile ce-i intră în componență interacționează cu celelalte, ca în ocultismul lui Faivre⁵⁴. Caracterul precreștin și dimensiunea eclectică a acestor practici vindecătoare, cu eficiență probată personal de unii dintre respondenți, sunt trăsături de spiritualitate din afara bisericii.

Deschiderea spre spiritualitate, abia întrezărită în cazul opțiunilor pentru varianta de răspuns „Știu...și nu mă îndoiesc”, crește în limpezime în cazul celorlalte două variante: îndoiala este justificată în principal prin contestarea dreptății divine în numele dreptății omenești (nu-i drept ca un copil nevinovat să sufere), libertate pe care necanonic respondenții și-o asumă; în cazul celorlalte patru răspunsuri, conținutul spiritual-ocult este definitoriu.

Religiozitatea studenților este, așadar, mai cuprinzătoare decât religiozitatea creștin dogmatică, urmând trendul contemporan occidental. Ea îngăduie, cu generozitate recuperatorie, deopotrivă revolta împotriva relației „de fațadă” a BOR cu proprii credincioși și experiențe înfiorătoare de credință. Acestea din urmă pot fi deopotrivă rugăciuni ce-și primesc spectaculos răspunsul sau

⁵³ ROOF, „Generation”, *art.cit.*

⁵⁴ FAIVRE, *L'Esoterisme*, *op. cit.*

vindecări prin descântec. În timp ce rugăciunile favorizează direct întoarcerea la religiozitatea dogmatică, vindecările prin descântec revigorează legătura acestora cu credințele ancestrale. Și unele și celelalte dau înfiorări cratofanice.

4. Concluzii

Analiza documentelor sociale produse de studenții sociologi brașoveni reliefează ca efecte ale curentului occidental secularizant perceperea degradării statutului bisericii și a individualizării credinței. Aceste transformări sunt sesizabile prin prisma generalizării raportării la lume în termeni de preț, raport cost/ beneficiu, târg. Generalizarea acestei raportări este ea însăși rezultat al secularizării, ca proces de coborâre a sistemelor religioase dominante între celelalte subsisteme sociale, așa cum indica Dobbeleare⁵⁵. Fără a avea relevanță în această privință, cercetarea nu a surprins asumări studențești ale unor poziții atee. Interesul explicit pentru neo-păgânism și ocultism s-a dovedit redus și preponderent teoretic. Acest interes se regăsește implicit în deschiderile spre spiritualitate ale religiozității studenților, fiind probat de raportările lor la practicile de vindecare a deochiului.

Mulțimea asumărilor argumentate ale creștinismului ar putea fi expresia revigorării post-comuniste a creștinismului, comună Estului european⁵⁶. Argumentele aduse de studenți în această direcție vizează existența necesară a creatorului lumii, experiența rugăciunilor împlinite, generozitatea divină manifestată în dăruirea de haruri și eficiente intervenții organizatorice, tradiția familială și expresii consacrate de credință. Această revigorare este amendată însă de criticile severe la adresa BOR și, în cazul asumării îndoielilor punctuale în credință, de dificultatea acceptării unui Dumnezeu ce îngăduie suferința nedreaptă. Criticile semnaleză inactualitatea comportamentului religios, individualizarea credinței, politica instituțională a bisericii cu orientare spre câștig financiar și tolerarea comportamentelor neadecvate ale credincioșilor în spațiul eclesial. Suplimentar, preoților ortodocși li se reproșează prevalența motivațiilor economice asupra celor vocaționale în opțiunile lor de carieră și lipsa de preocupare pentru edificarea unor relații duhovnicești cu enoriașii. Existența acestor amendări indică o largire înspre spiritualitate a religiozității. Nu este vorba despre simplă revigorare a creștinismului, în speță a ortodoxiei, așadar.

⁵⁵ DOBBELAERE, „The Meaning”, *art.cit.*

⁵⁶ HAMBERG, „Unchurched”, *art.cit.*

Studentii vor să creadă, au experimentat înfiorarea actului de credință, dar consideră că BOR nu răspunde adecvat așteptărilor lor. Optând pentru o variantă lărgită de religiozitate, ei se dovedesc europeni, așezându-se în curentul spiritual occidental dominant. În același timp însă, studenții se poziționează ușor în urma valului. Întârzierea, redundantă în istoria culturală a românilor, este justificabilă prin poziționarea României în marginea estică a Europei. Dar în frustrarea căreia criticile la adresa BOR îi dau expresie există potențial recuperatoriu. Ea poate cataliza, sub semnul dialogului, o revitalizare autentică a creștinismului, e indicator al viitoare desecularizări.

Câteva cuvinte acum despre relevanța cercetării. Asumată de la început ca exploratorie, aceasta nu are eșantion reprezentativ din punct de vedere al opțiunilor de credință. Am constatat însă atingerea saturației teoretice în cazul argumentațiilor pentru aceste opțiuni și în cel al descrierii critice a relației BOR cu credincioșii. Respondenții sunt ortodocși, aparțin așadar confesiunii creștine cu cei mai mulți credincioși din România. Poziționările lor religioase se dovedesc în acord cu rezultatele cercetărilor efectuate în Occidentul creștin neortodox. Respondenții sunt studenți. În România contemporană absolvenții de liceu se înscriu în proporție covârșitoare la facultate și, datorită ofertei generoase a universităților, cei mai mulți dintre tineri sunt sau au fost studenți. Respondenți sunt studenți sociologi. Sociologia, ca disciplină a socio-umanului, se află în zona de mijloc a Weltanschauung-urilor disciplinare posibile, între științele exacte pe de o parte și științele umaniste de cealaltă.. În sfârșit, respondenții sunt studenți ai Universității *Transilvania* din Brașov, universitate care își colectează candidații dintr-un bazin de intersecție, multizonal: SE Transilvaniei, SV Moldovei, NE Munteniei. Toate aceste specificări fac din cercetarea calitativă prezentată sursă de informații, interogații și ipoteze pertinente pentru o viitoare cercetare mai amplă asupra religiozității tuturor tinerilor din România.

Hermeneutik und Christentum.

Die Frage nach Gott

Daniel Corneliu Țuplea¹

Rezumat. Hermeneutică și creștinism. Problematica despre Dumnezeu. 1. În prima parte a eseului încercăm să justificăm inițierea unui discurs filosofic, care are ca obiect întrebare „despre Dumnezeu”. 2. Justificarea acestui discurs filosofic aduce cu sine, pe de o parte, abandonarea ideii onto-teologice despre Dumnezeu (ultimul temei întemeietor al tuturor lucrurilor) și pe de altă parte, reevaluarea istoriei și tradiției creștine din perspectivă anti- și post-metafizică. 3. Nihilismul, ca perioadă a devalorizării valorilor supreme, deschide în filozofie o epocă nouă, a adevărului ca interpretare. În această noua epocă întrebarea „despre Dumnezeu” se dovedește a fi, din nou, actuală.

Cuvinte-cheie: nihilism, metafizică, Dumnezeu, hermeneutică, creștinism.

Motto:

Tatsächlich sind die Philosophien fast tot, die Ideologien fast gestorben; die politischen Theorien sind nahezu vollkommen am Ende; das Vertrauen, dass die Wissenschaft die Religion ersetzen könnte, hat sich inzwischen erschöpft. Die Welt empfindet das Bedürfnis nach Religion in irgendeiner Form.²

1. Die metaphysische Begründung der Zeitalter

Religion und dementsprechend die Frage nach Gott kehren in der öffentlichen Meinung der Massenmediengesellschaft des Abendlandes zurück. Heute ist der Begriff Atheist retrograd, er wurde geschichtlich ausgeschöpft. Auch als Modebegriff ist er schon lange unpopulär geworden. In diesem philosophischen Entwurf soll versucht werden zu klären, warum die Frage nach Gott erneut in der Philosophie aktuell ist. Der Aktualitätsgewinn der

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.

² Girard R., - Vattimo G., *Christentum und Relativismus*, Herder, Freiburg im Breisgau 2008, 37.

Religion³ hat sowohl theoretische als auch praktische Gründe. In dieser Arbeit wird beabsichtigt, den theoretischen Gründen nachzugehen. Der Wiedergewinn der Religion sowie der Frage nach Gott ereignen sich in einem bestimmten Zeitalter und in einer bestimmten Kultur, der des Abendlandes. Ist der Wiedergewinn der Religion und der Frage nach Gott eine wesentliche Erscheinung unserer Epoche? Wie lässt sich unserem Zeitalter, in dem wir leben, die Frage stellen, wie und wo Gott an Bedeutung gewonnen hat?

Heidegger zufolge ist es die Metaphysik, die ein Zeitalter begründet: „Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrscht alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen.“⁴ Heidegger erkennt fünf wesentliche Erscheinungen der Neuzeit: (1) Wissenschaft; 2. Technik; (3) die Kunst, die in den Gesichtskreis der Ästhetik rückt (Kunst als Gegenstand des Erlebens); (4) Kultur – Kulturpolitik – menschliches Tun als Kultur und (5) Entgötterung.

Kann man aus diesen Erscheinungen die metaphysischen Gründe erkennen? Heideggers eigene Antwort auf diese Frage lautet natürlich Ja. Heidegger zufolge wird die Auslegung des Seienden im Ganzen „durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt“⁵, deren Wahrheit von der Gewissheit des Vorstellens gesichert wird. Das Seiende im Ganzen (Welt) wird in der „Vorgestelltheit“ zusammengefasst. Auf diese Weise zeigt sich das Wesen der

³ Religion ist hier nicht als natürliche Neigung des Menschen zu interpretieren, der seine Spiritualität in Bezug auf ein übernatürliches Wesen integriert. So würde Gott zu einer bloßen Projektion des Menschen, der sich aufgrund seiner eigenen Abhängigkeit zu trösten beabsichtigt. Religion ist hier quasi Synonym zum christlichen Glauben. In dieser Arbeit wird nach dem Gott der Bibel und der abendländischen griechisch-jüdisch-christlichen Tradition gefragt. Man wird das Problem „Gott“ – oder besser ausgedrückt: die „Frage nach Gott“ – zwar theoretisch, aber nicht abstrakt auffassen, sondern als eine immer schon in eine Sprache, Kultur, Tradition und in den Kreis von Frage und Antwort eingebettete Wirklichkeit.

⁴ Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, in: Holzwege (G.A.5) (hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann) Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 75. Wenn man mit Heidegger das Griechentum („Das Seiende ist das Aufgehende und Sichöffnende, was als das Anwesende über den Menschen als den Anwesenden kommt“ 90), das Mittelalter (Welt als ens creatum) und die Neuzeit (Welt – Seiendes im Ganzen – Weltbild) als metaphysisch begründete Zeitalter mitdenkt, dann zeigt sich die gegenwärtige Epoche als Epoche, wo die metaphysische Begründung in Frage gestellt ist und das auch dank des antimetaphysischen Inhalts der christlichen Botschaft.

⁵ Ebd., 89.

Neuzeit als Weltbild.⁶ Dies ist die metaphysische Begründung, die alle wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit durchherrscht.

2. Entgötterung

An dieser Stelle gilt die Konzentration nur auf die letzte von Heidegger erwähnte Erscheinung der Neuzeit, um weiter den Diskurs über den Wiedererwerb der Religion führen zu können. Es geht um die Entgötterung. „Entgötterung ist der doppelseitige Vorgang, dass einmal das Weltbild sich verchristlicht, insofern der Weltgrund als das Unendliche, das Unbedingte, das Absolute angesetzt wird, und dass zum anderen das Christentum seine Christlichkeit zu einer Weltanschauung (der christlichen Weltanschauung) umdeutet und so sich neuzeitgemäß macht.“⁷ Weil auch die Entgötterung auf eine bestimmte Auslegung des Seienden und auf eine bestimmte Auffassung der Wahrheit zurückzuführen ist, und zwar auf die Auslegung des Menschen als Subjekt (als Grund zugrundeliegend) und auf die Auffassung der Wahrheit im Sinne der Gewissheit, erklärt sie sich – diese wesentliche Erscheinung der Moderne – als „der Zustand der Entscheidungslosigkeit über den Gott und die Götter.“⁸ Dieser Zustand ist nicht unreligiös, sondern eher eine Ableitung der Christlichkeit, auf deren Basis sich der Bezug zu Gott, Heidegger zufolge, in religiöses Erleben (Objektivierung des religiösen Lebens) abgewandelt hat. „Ist es dahin gekommen [zu dem religiösen Erleben], dann sind die Götter entflohen. Die entstandene Leere wird durch die historische und

⁶ „Das Weltbild wird nicht von einem vormals mittelalterlichen zu einem neuzeitlichen, sondern dies, dass überhaupt die Welt zum Bild wird, zeichnet das Wesen der Neuzeit aus“ (Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, [G.A.5], 90).

⁷ Ebd., 76. In diesem Zusammenhang kann man auch über die Bedeutung von Christentum und Christlichkeit im Rahmen der Metaphysikkritik und des Nihilismus sprechen. Für Nietzsche ist Christentum, so wie es HEIDEGGER interpretiert, „die geschichtliche, weltlich-politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruches innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und seiner neuzeitlichen Kultur. Christentum in diesem Sinne und Christlichkeit des neutestamentarischen Glaubens sind nicht das Selbe. Auch ein nichtchristliches Leben kann das Christentum bejahen und als Machtfaktor gebrauchen, so wie umgekehrt ein christliches Leben nicht notwendig des Christentums bedarf. Darum ist eine Auseinandersetzung mit dem Christentum keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen, sowenig wie eine Kritik der Theologie schon eine Kritik des Glaubens ist, dessen Auslegung die Theologie sein sollte“ (HEIDEGGER M., *Nietzsches Wort >> Gott ist tot<<*, in: Holzwege [G.A.5], 209-267, hier 219-220).

⁸ HEIDEGGER M., *Die Zeit des Weltbildes*, (G.A.5) 76.

psychologische Erforschung des Mythos ersetzt.“⁹ Durch diese Hinweise möchte Heidegger bekräftigen, dass Gott und das religiöse Erfahren nicht durch die Objektivierung des Seins aufgehoben oder eliminiert werden können. Nur, dass in einer bestimmten Epoche unter einer bestimmten Auslegung das Seiende und eine bestimmte Auffassung der Wahrheit nicht zu Wort kommen. Schuld daran ist die Metaphysik.

3. Metaphysik und Nihilismus

Die Kritik der Metaphysik, die Heidegger nach der Publikation von *Sein und Zeit* durchgeführt hat, besonders in den Studien über Nietzsche, bringt ihn in die Lage zu erkennen, dass sich die Auffassung der Wahrheit als objektive Widerspiegelung eines Sachverhalts in Nietzsches Nihilismus vollendet. Diese Endstation der Metaphysik wird in Nietzsches Wort „Gott ist tot“ zusammengefasst, ein Wort, welches auf den Nihilismus als geschichtliche Bewegung verweist. Wenn ein Zeitalter sich metaphysisch begründen lässt und wenn die wesentliche Erscheinung dieses Zeitalters die „Wahrheit des Seienden im Ganzen“ (Welt) als berechenbare, manipulierbare „Objektivität“ deutet, dann entsteht doch ein Problem. Die menschliche Existenz verweist auf Erwartungen, Ängste, Hoffnungen, Glauben, welche nicht im Zwang der Objektivität ausgelöscht werden können. Der Nihilismus verweist auf dieses Problem.

„Ende der Metaphysik (Objektivität)“ und „Nihilismus“ – Begriffe, die auf den ersten Blick apokalyptisch klingen –, sollen – ausgehend von der Einordnung der Beziehung Welt-Mensch und geprägt von Technik-Wissenschaft, Philosophie, Religion, Kunst (usw.) – helfen, neue Wege zur „Frage nach Gott“ zu öffnen.

Wenn die Entgötterung (als Folge der Auffassung >Gott als Fundament<) eine Erscheinung der Epoche der Moderne ist, von der Metaphysik begründet, dann muss man weiter in das Wesen der Metaphysik gehen, um überprüfen zu können, ob die neue Epoche, die Epoche der Postmoderne, nicht eine Epoche des Endes der Metaphysik ist, und wenn ja, dann die Legitimität eines Diskurses über Gott außerhalb eines „objektiv unwandelbaren Wesens“ – als Fundament – zu konstruieren.

Eine Endstation der abendländischen Metaphysik glaubt Heidegger in der Philosophie Nietzsches zu finden.¹⁰ Die Metaphysik findet sich dort, wo über

⁹ Ebd. 76. Das in Klammer Stehende stammt ist ein Insert.

¹⁰ Vgl. HEIDEGGER M., *Nietzsches Wort >> Gott ist tot<<*, (G.A.5).

die Wahrheit des Seienden als solchem im Ganzen gedacht wird. Sie ist nicht Eigentum eines Philosophen. „In jeder Phase der Metaphysik wird jeweils ein Stück eines Weges sichtbar, auf dem das Geschick des Seins in jähren Epochen der Wahrheit über das Seiende sich bahnt. Nietzsche selbst deutet den Gang der abendländischen Geschichte metaphysisch und zwar als das Heraufkommen und die Entfaltung des Nihilismus.“¹¹ In der Geschichte des Abendlandes bleibt, wie in *Sein und Zeit* erwähnt, die Wahrheit des Seins unbedacht. Nietzsche ist keine Ausnahme davon. Sein Wort >Gott ist tot< deutet den Gang der abendländischen Geschichte und damit das Geschick des Seins der letzten zwei Jahrtausende als Nihilismus.¹² Mit dem Wort >Gott ist tot< nähert sich Nietzsche dem Grundgefüge des metaphysischen Denkens an. Übersinnliche Welt, Gott, Autorität des Gewissens, Autorität der Vernunft, historischer Fortschritt, irdisches Glück der Meisten sind Abwandlungen der Geschichte der Metaphysik, die sich in der „Welt der Ideale (wahre Welt)“ verankern, um einen Sinn von Wissen, Handeln, Leben usw. zu sichern.¹³

Für Heidegger bleibt Nietzsches Philosophie an die Metaphysik gekettet. Er konnte auch nicht anders, weil der Nihilismus eine geschichtliche Bewegung des Abendlandes ist und nicht die Meinung eines bestimmten Philosophen. „Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, dass die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden.“¹⁴ Aber die Auslegung der übersinnlichen Welt, die Auslegung Gottes als des obersten Werts (Nietzsche) ist nach Heideggers Betrachtungen nicht aus dem Sein selbst gedacht. „Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, dass Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird.“¹⁵

Nun stellt sich die Frage, wo sich das Denken findet, welches das Sein selbst denkt? Heidegger antwortet: „Nirgends begegnet uns ein Denken, das die Wahrheit des Seins selbst und damit die Wahrheit selbst als das Sein

¹¹ Ebd., 210.

¹² Vgl. HEIDEGGER M., *Nietzsches Wort >> Gott ist tot<<*, (G.A.5), 213.

¹³ NIETZSCHE F., *Götzen-Dämmerung, Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde*. Geschichte eines Irrtums. (KSA 6), 80-81.

¹⁴ HEIDEGGER M., *Nietzsches Wort >> Gott ist tot<<*, (G.A.5), 221.

¹⁵ Ebd., 259-260.

denkt.“¹⁶ Der Verfasser von *Sein und Zeit* behauptet, dass „die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig mit der Vergessenheit des Seins“¹⁷. In diesem Sinn ist die Metaphysik von Anfang an in ihrem Wesen nihilistisch. „Das Wesen des Nihilismus beruht in der Geschichte, der gemäß es im Erscheinen des Seienden als solchen im Ganzen mit dem Sein selbst und seiner Wahrheit nichts ist, so zwar, dass die Wahrheit des Seienden als solchen für das Sein gilt, weil die Wahrheit des Seins ausbleibt. Nietzsche hat zwar im Zeitalter der beginnenden Vollendung des Nihilismus einige Züge des Nihilismus erfahren und zugleich nihilistisch gedeutet und damit ihr Wesen vollends verschüttet.“¹⁸ Nietzsches Wort >Gott ist tot<, das auf das Nichts verweist, verweist eigentlich auf das Hören des Seins. Wenn man lernt auf die Worte des verrückten Menschen von *Die fröhliche Wissenschaft*¹⁹ zu hören, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit, ändert sich unser Schicksal? Heidegger verweist auf den Schrei des Menschen, der Gott sucht. „Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht? Es wird ihn so lange überhören, als es nicht zu denken beginnt. Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, dass die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.“²⁰

4. Metaphysik und Herkunft

Ferner soll die Aufmerksamkeit auf den Entwurf Heideggers gerichtet und die seit „Jahrhunderten verherrlichte Vernunft“ auf den Prüfstand gesetzt werden. Es wird nicht eine Alternative zu der „verherrlichten Vernunft“ gesetzt, sondern dieses Hören wird ein rationaler Prozess sein, in welchem der (metaphysisch begründete) Mythos der Vernunft entmythologisiert wird. Das Hören verweist auf die jüdisch-christliche Tradition, welche in der abendländischen Tradition dem Sehen (Idee) der griechischen Tradition begegnet. Wenn man eine Antwort sucht, dann ist sie immer eine Antwort auf einen Appell (in Heideggers Sprache als Geschick des Seins), welcher sich in einer bestimmte

¹⁶ Ebd., 263.

¹⁷ Ebd., 263.

¹⁸ Ebd., 264.

¹⁹ „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘“ (NIETZSCHE F., *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3) Nr.125).

²⁰ HEIDEGGER M., *Nietzsches Wort >> Gott ist tot<<*, (G.A.5), 267.

Epoche geschichtlich ereignet. Gianni Vattimo stellt die Frage: „Was ändert sich oder sollte sich ändern, wenn die Philosophie ihre Herkunft aus der jüdisch-christlichen Tradition wiedergefunden hat und diese neu interpretiert worden ist, nicht mehr in Bezug auf eine metaphysische Konzeption des Seins, sondern im Lichte einer Ontologie des Ereignisses?“²¹

Man muss sich zunächst der Bedeutung der metaphysischen Konzeption des Seins zuwenden, deren Kritik zu der Ontologie des Ereignisses geführt hat. Wenn man von Metaphysik spricht, dann hat man nicht eine bestimmte philosophische Disziplin im Sinn, sondern man weist auf den Spuren Heideggers auf eine Epoche der Geschichte des Seins hin. Es geht um die Geschichte des Denkens, in der das Sein auf das Seiende reduziert worden ist. Die Metaphysik erreicht ihr Ende in den Zeitaltern, in welchen diese Reduktion des Seins auf das Seiende hinfällig wird (in der Epoche der Herrschaft der Technik-Wissenschaft). In der Epoche, in welcher die Herrschaft der Wissenschaften (Naturwissenschaften, Mathematik) auf eine Richtung hin orientiert wurde, die zu einem realen Sprung in das, was Technik und Technologie bedeuten, geführt hat, stellt sich erneut eine legitime Frage, die nicht neu ist: Was geschieht in dieser Epoche mit dem Sein selbst? Gibt es noch etwas außerhalb der berechenbaren und manipulierbaren Wirklichkeit?

In der Geschichte der Metaphysik wurde das herrschende Prinzip des metaphysischen Denkens von dem *principium reddendae rationis* belebt.²² Diese Art des Denkens, welches von der Sucht begleitet war, alles zu erklären, hat das, was sich nicht auf das Fundament reduzieren lässt, und zwar das Sein, vergessen. Der Mensch, welcher in der Epoche der modernen Technik das Verhältnis Welt-Menschen wesentlich im Rahmen des Kausalitätsprinzips deutet, als Antwort auf den Appell des Seins, ermöglicht eine Perspektive des Denkens des Grundes (nichts ist ohne einen Grund denkbar), welches zu einer „totalen Organisation“ des gesellschaftlichen Lebens führt. Die technisch-wissenschaftliche Entwicklung der zeitgenössischen Epoche erreicht die Grenze eines alten Traums des Menschen. Der Mensch ist in die Lage gekommen, mittels rationaler Regeln und Kalküle die Welt zu beherrschen. Dieser Gewinn wirkt in vielen Bereichen des Lebens positiv. Er begünstigt aber auch die Gefahr der „totalen Organisation“, welche nach Nietzsche aus dem

²¹ VATTIMO G., *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* (aus dem Italienischen von Martin Pfeifer), Carl Hanser Verlag, München-Wien 2004, 59.

²² Vgl. HEIDEGGER M., *Der Satz vom Grund*, (G.A 10) (hrsg. von Petra JAEGER), Vittorio KLOSTERMANN, Frankfurt am Main, 1997.

Menschen „Material für die Gesellschaft“ macht. Man kann gemeinsam mit Heidegger behaupten, dass sich die Metaphysik, als Denken des Grundes, in der Form der Wissenschaft und der Technik vollendet. Das metaphysische Denken durchherrscht und gründet Epochen, solange das Unbedachte, das Sein selbst, unbedacht bleibt. Nur die Vollendung der Metaphysik, die sich in der Epoche der Herrschaft der Technik als Vergessenheit des Seins entfaltet (Nihilismus), bringt auf ihrem Höhepunkt diese Vergessenheit des Seins ans Licht. Dies ermöglicht auch eine neue Epoche, die nicht mehr metaphysisch begründet sein muss. Heidegger sieht im Wesen der Technik als *Ge-stell*, wo das Verhältnis Mensch-Welt (Sein) sich auf verschiedene Weise entwickelt, „ein *Vorspiel* dessen, was Er-eignis heißt“²³. Die Philosophie des Ereignisses ist die Art des Denkens, welche das Verhältnis Menschen-Sein außerhalb der metaphysischen Bestimmungen denkt.²⁴ Wenn das Sein sich nicht objektivieren lässt (Sein ist nicht, es gibt Sein, Sein ereignet sich), dann wird innerhalb des Begriffs der Wahrheit eine Wandlung auftreten. Die Wahrheit wird ihren absoluten und a-historischen Charakter verlieren und sich in dem Wirbel der sprachlichen-geschichtlichen-geschichtlichen Öffnungen als Antwort auf dieses Geschehen ereignen.²⁵

Wenn die Wahrheit nichts anderes ist als eine Antwort auf die kulturell-historischen Bedingungen der menschlichen Erfahrungen, dann wird die jüdisch-christliche Tradition des Abendlandes, die mehr oder wenig intensiv, je nach (sprachlich-geschichtlichen) Bedingungen, das gemeinsame Leben bestimmt hat, erneut in der philosophischen Debatte aktuell werden. Kurz

²³ HEIDEGGER M., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, 29.

²⁴ Vgl. HEIDEGGER M., *Identität und Differenz*, 29-30. „Das Radikalere an Heidegger ist, dass die Entdeckung des linguistischen Charakters des Ereignisses des Seins auf die Konzeption des Seins selbst zurückwirkt, was dahin führt, dass es seine starken Züge verliert, die ihm die metaphysische Tradition verliehen hat. Sein, das geschehen kann, hat nicht die Züge des metaphysischen Seins mit dem bloßen Zusatz der ‚Eventualität‘; es konfiguriert sich, es gibt zu denken, mit radikal anderen Eigenarten“ (VATTIMO G., *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, in *Ethik des Denkens* [hrsg. von Hans-Martin Schönherr-Mann], München 2000, 79-99, hier 87).

²⁵ „Die Naturwissenschaften verifizieren oder falsifizieren Hypothesen allein auf Grund gewisser Voraussetzungen – Methoden, Theoreme, Axiome usw. – die ihrerseits nicht verifiziert oder bewiesen werden, denn sonst geriete man in einen unendlichen Regress. Geburt und Tod der naturwissenschaftlichen Paradigmen sind komplexe historische Ereignisse, die sich nicht nach der Logik von Beweis und Widerlegung erklären lassen. Auch in der Wissenschaft geschieht das, was sich in unserer Alltagssprache ereignet: Wir erben sie mit den anderen Formen unserer Existenz, und nur von ihnen ausgehend erfahren wir die Dinge der Welt“ (Vattimo G., *Jenseits des Christentums*, 14).

erwähnt sei eine nicht unumstrittene Etappe des Abendlandes: die Epoche der Moderne, aus deren wesentlichen Erscheinungen man die metaphysische Begründung dieses Zeitalters – nach Heidegger – erkannt hat.

Betrachtet man auf den Spuren Heideggers die Wissenschaft als eine der wesentlichen Erscheinungen der Epoche der Moderne, besonders im Hinblick auf die moderne wissenschaftlich begeisterte Vorstellung eines unendlichen Fortschritts der Erkenntnis,²⁶ welche als eine Verbesserung der Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens zu wirken hat, merkt man, dass diese Vorstellung einen spezifischen Charakter hat. Dieser spezifische Charakter ist vom Fortschrittsgedanken geprägt. So wie Vattimo denkt, dass man nur im Hinblick auf die Geschichte vom Fortschritt sprechen könne,²⁷ gewinnt die Epoche der Moderne ein konstitutives Merkmal, das sich als „Zeitalter der Geschichte“ beschreiben lässt. Dass die Geschichte einen einheitlichen Sinn hat, einen fortschreitenden Verlauf zeigt, ist für Karl Löwith nichts anderes als die Verweltlichung der jüdisch-christlichen Religion. Anders ausgedrückt: Die biblische Weltanschauung wird säkularisiert (das theologische Heil auf den Bereich der Geschichte angewendet).²⁸ Die Epoche der Moderne, die sich als „Zeitalter der Geschichte“ beschreiben lässt, unterscheidet sich genau dank dieses Charakters von der Antike. Die Antike war noch von der „naturalistischen und zyklischen Betrachtungsweise des Weltganges beherrscht“²⁹. Vattimo geht einen Schritt weiter und interpretiert nicht nur die Moderne als Tochter des jüdisch-christlichen Erbes, sondern die Ermöglichung der Epoche der Postmoderne, die von dem Ende der Metaphysik gekennzeichnet ist, selbst als Ereignis der jüdisch-christlichen Tradition.

²⁶ Vgl. HABERMAS J., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: *Wege aus der Moderne*, (hrsg. Wolfgang Welsch), Weinheim 1988, 178.

²⁷ Vgl. VATTIMO G., *Die transparente Gesellschaft*, (aus dem Italienischen von Carolin KLEIN und Alma VALLAZZA), Wien 1992, 12.

²⁸ „Unsere These besagt nicht mehr und nicht weniger, als dass alttestamentliche Prophetie und christliche Eschatologie einen Horizont von Fragestellungen und ein geistiges Klima geschaffen haben – im Hinblick auf die Geschichtsphilosophie einen Horizont der Zukunft und einer künftigen Erfüllung –, das den modernen Geschichtsbegriff und den weltlichen Fortschrittsglauben ermöglicht hat“ (Löwith K., *Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit*, in: *Philosophischen Rundschau*, 15 (1968) 3, 195-201, hier 198. Vgl. Löwith K., *Sämtliche Schriften 2. Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Metzler, Stuttgart 1983.

²⁹ Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, (aus dem Italienischen von Rafael Capurro, Reclam, Stuttgart, 1990, 8.

Wenn man über Postmoderne spricht, dann sind einige Erklärungen nötig. Mit der Krise der Philosophien der Geschichte³⁰ tritt eine neue Auffassung der Geschichte auf, auf welche sich die Philosophen der Postmoderne berufen. Nach dieser Auffassung ist in der Geschichte kein Zentrum (mehr) zu finden, auf dessen Basis sich Ereignisse in einer einheitlichen und fortschreitenden Perspektive sammeln und legitimieren können. Nietzsche und Benjamin betonten, dass die Einheitlichkeit von Ereignissen in der Geschichte von herrschenden sozialen Gruppen legitimiert wurde, die einen bestimmten Zweck verfolgten und zwar die Erhaltung der eigenen Macht.³¹ Nach Vattimo endet die Moderne nun in dem Moment, da es nicht mehr möglich erscheint, eine Perspektive der Geschichte vorzuschlagen, welche einen einheitlichen Ablauf der Ereignisse annimmt.³² Die Epoche der Postmoderne soll aber auf die Geschichte des Seins zurückgeführt werden, um das Ende der Metaphysik, von welchem Heidegger spricht, im Lichte des „Todes Gottes“ (Nietzsche) zu interpretieren.

5. Ende der Metaphysik und Religion

Um der Wiedergewinnung der Religion in einer nicht-metaphysischen Perspektive nachzugehen, ist das Hören auf Nietzsches Wort >Gott ist tot< obligat.

Nietzsches „Tod Gottes“ kann in der Perspektive der Kulturkritik betrachtet werden, nämlich dass Gott eine extreme und nutzlose Hypothese geworden ist. Auf den Spuren Heideggers wandelnd bedeutet das Wort >Gott ist tot<, dass „die übersinnliche Welt ohne wirkende Kraft [ist]. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d.h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende“³³. >Gott ist tot< verweist auf eine Einordnung der Beziehung Welt-Mensch, wo ein natürlicher Gott (nichthis-

³⁰ Es ist eigentlich Nietzsche, welcher an der Philosophie der Geschichte zweifelt. Sie ist bloß eine Abwandlung des sokratischen Optimismus – Rationalität der Dinge und der Natur – auf die Geschichte geschoben. Folgedessen hat auch die Geschichte notwendige Gesetze, wie man sie in der Natur findet. Aber so wird die schöpferische Kraft der Menschen lahm.

³¹ Vgl. Nietzsche F., *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, KSA I; Benjamin W., > Geschichtsphilosophischen Thesen<, in: *Illuminationen*, Frankfurt a. M. 1961, 268 ff.

³² Diese These stimmt mit der bekannten These Lyotards über die Philosophie der Postmoderne überein: „Ende der Metaerzählungen“ (Aufklärung, Idealismus, Liberalismus, Kommunismus usw.).

³³ HEIDEGGER M., *Nietzsches Wort >> Gott ist tot<<*, (G.A.5) 217.

torisch-objektiv) keinen Platz mehr hat. Die natürlichen Phänomene sind entgöttert worden. Die Last vieler Fragen wurde von der Wissenschaft übernommen. Die Natur wurde entzaubert. Wenn man der Genealogie des natürlichen Gottes nachgeht, dann hat der Glaube an Gott zur Disziplinierung des gesellschaftlichen Lebens einen wesentlichen Beitrag geleistet. Diese Disziplinierung mittels Regeln hat eine rationelle Gesellschaft ermöglicht, welche durch die Entwicklung der Wissenschaft und Technik (für Heidegger Vollendung der Metaphysik) in ein Stadium gekommen ist, wo die Bedrohungen (durch natürliche Kräfte) geringer worden sind. Der Mechanismus einer ständigen Absicherung durch das Jenseits (Bewusstsein usw.) wird entzaubert. Der Nihilismus wird nun als das Ende der Metaphysik verstanden. In diesem Kontext wird der natürliche Gott eine extreme Hypothese. Es ist im Grunde ein hypothetischer Gott, geschichtslos, metaphysisch begründet. Ein Gott der objektiven Auffassung des Seienden, welcher im Prozess der Vergegenständlichung als letzter Grund fungiert, verliert am Ende dieses Prozesses seinen nützlichen Charakter.

Den Tod Gottes als Endstation der Geschichte der Metaphysik radikaler zu denken, heißt auch, an das Ende eines Prozesses zu gelangen, wo die Wahrheit sich mit der objektiven Beschreibung des Sachverhaltes identifiziert hat, mit der Konsequenz, dass die Idee Gottes als höchste Wahrheit gedacht wird.³⁴ Auf diesen Endpunkt dieses Prozesses der „Geschichte eines Irrthums“ (Heidegger – *Seinsvergessenheit*) hat auch der Philosoph aus Röcken in einer einzigartigen Weise und rhetorischen Manier im Text *Götzen-Dämmerung*: „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“, hingewiesen.³⁵ Auf diesen Text Nietzsches wird sich Vattimo beziehen, um zu der Interpretation zu gelangen, dass der „Tod Gottes“ (Nietzsche) und das Ende der Metaphysik (Heidegger) das Ende der Identifizierung der Wahrheit durch die objektive Beschreibung der Realität bedeuten. Nur in Hinsicht auf das Ende der Metaphysik kann man von der

³⁴ „Es ist kein Zweifel, der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinn, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andere Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese ‚andre Welt‘ bejaht, wie? muss er nicht eben damit ihr Gegenstück, diese Welt, unsre Welt – verneinen? ... Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platons war, dass Gott die Wahrheit ist“ (Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, (KSA 3), 344).

³⁵ Nietzsche F., *Götzen-Dämmerung*, (KSA 6), 80-81.

Wahrheit als adäquater Beschreibung eines Sachverhalts (Objektivität) zur Wahrheit als Interpretation gelangen. Wir interpretieren auch das >objektiv Gegebene<. Wenn der „Tod Gottes“ die Geschichte des Nihilismus und das Ende des Glaubens an eine objektive Ordnung der Welt bedeutet, dann hat Nietzsche nach Ansicht Vattimos nicht gesehen, „dass dieser Nihilismus nicht allein der ‚nietzscheanische‘ Sinn des Todes Gottes, sondern auch derjenige des Todes Jesu ist, von dem das Evangelium spricht“³⁶.

Inwiefern legitimiert der Tod Jesu, der die Geschichte in „vor Christus“ und „nach Christus“ spaltet, die „progressive“ *Auflösung des Denkens des Grundes* (Metaphysik) und den Beginn der Epoche der *Wahrheit als Interpretation* (zwei grundlegende Merkmale, die man in Nietzsches Nihilismus gefunden hat)? Sowohl das Christentum als auch Nietzsches Nihilismus wirken in Richtung der Auflösung der Metaphysik (der Objektivität). Das Christentum ist nicht nur die Religion der Bibel und so „Dekonstruktion der Mythologie“ (wie René Girard meint), sondern auch eine Religion, die von dem Machtanspruch³⁷ befreit ist, eine Befreiung, die von den Evangelien vermittelt wurde. Jesus ist nicht der Gott der Rache, welcher eine bestimmte politische Klasse oder ein Volk zu unterstützen hat, sondern der Gott, der uns lehrt, die Feinde zu lieben. Das Ereignis Jesu, die Offenbarung, ist das Ende der Auffassung eines natürlichen, absoluten Bildes des Göttlichen, des Gottes der Natur, Grund und Fundament aller Dinge, zugunsten des Gottes der Geschichte, welcher zu den Menschen spricht. Aber indem er spricht, spricht er von Tradition, Liebe, Nächstenliebe, Mitleid, Freiheit, was das Christentum in die Lage versetzt, in Richtung der Auflösung der Objektivität zu wirken. Mit den Worten Vattimos ausgedrückt: Jesus ist das Ereignis, das zur Auflösung des berühmten Mottos *amicus Plato sed magis amica veritas* geführt hat. Dass dieser antimetaphysische Charakter des Christentums nicht von Anfang an seine Wirkung gezeigt hat, ist von den geschichtlichen Bedingungen abhängig. Das Christentum hat die antiken Machtstrukturen übernommen (Römisches Reich), welche von einem metaphysischen Objektivismus geprägt worden waren. Machtstruktur und objektivistische Metaphysik gehen zusammen. In der Wirkungsgeschichte des Christentums wurden von den Worten Jesu: „ego

³⁶ Vattimo G., *Jenseits des Christentums*, 145.

³⁷ Der Machtanspruch führt als ein wesentlicher Aspekt zu der Auffassung einer „objektiven“ Welt und infolgedessen zu der Entstehung der Metaphysik. Das Christentum wird die metaphysische Auffassung der Welt nach einem langen geschichtlichen Prozess zerstören. Die Grundelemente dieser Zerstörung sind das Erbe der Evangelien.

sum via, veritas et vita“, der Akzent auf das zweite Wort gelegt und daraus resultierte die Tendenz, „Christus mit der Wahrheit – verstanden im klassischen Sinne der Übereinstimmung mit einem Sachverhalt – gleichzusetzen.“³⁸ Diese Wahrheit wurde im klassischen Sinn der griechischen Philosophie als objektive Beschreibung der Wirklichkeit interpretiert. Von da aus wurde die Offenbarung von der Kirche oftmals als eine ewige Wahrheit durch Christus interpretiert, die sich dann der Wahrheit der Physik entgegensetzen musste, um die Wahrhaftigkeit der Institution zu garantieren. Es hat eine Weile gedauert, bis die „Institution“ (Kirche) verstanden hat, dass die Bibel nicht das Buch der Physik, der Biologie oder der Anthropologie ist, sondern ein historisches Ereignis, das die Geschichte des Heils vermittelt. Wenn Nietzsche den Gott der objektiven Wahrheit destruiert hat, hat er außergewöhnlich christlich gehandelt. Das gilt auch für Heidegger, der das Ende der Metaphysik als Ende eines Denkens denkt, welches das Sein mit der Objektivität und dem Fundament gleichsetzt. Diese Merkmale werden Vattimo zur eigentlichen Beschreibung des Nihilismus führen, und zwar, dass „der Nihilismus der Verlust des Glaubens an eine objektive Wahrheit zugunsten einer Perspektive [ist], welche die Wahrheit als Wirkung von Macht begreift [...], da sie ja das Fundament ist, das auf dem aktiven Willen der Subjekte beruht, die das Experiment konstituieren, und derjenigen, die es im Rahmen eines wenn nicht willkürlichen, so doch gewiß historischen Paradigmas als gültig akzeptieren“³⁹. Zur Bekräftigung dieser Hypothese wird Vattimo Diltheys Sicht der Geschichte der Metaphysik in Erinnerung rufen.

Wilhelm Dilthey⁴⁰ zeigt in seinen Studien, dass das Christentum von Anfang an einen antimetaphysischen Zug beansprucht hat. Ein Blick auf die Geschichte der abendländischen Philosophie lässt dies leicht plausibel erscheinen. Bei der Unterscheidung von alter und moderner Metaphysik, die mit der Auflösung der Metaphysik zu Ende geht, wird dem Christentum eine entscheidende Rolle zugesprochen. Dem Christentum wird das Verdienst bescheinigt, „das Zentrum des philosophischen Interesses von der natürlichen Welt in das menschliche Innere verlagert“⁴¹ zu haben. Von dem Sein, welches bei Platon als eine „sichtbare Form – Idee, *eidos* – und infolgedessen als eine

³⁸ VATTIMO G., *Jenseits des Christentums*, 142.

³⁹ Ebd. 145.

⁴⁰ DILTHEY W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Tübingen 1959.

⁴¹ VATTIMO G., *Jenseits des Christentums*, 146.

„äußere“ Gegebenheit aufgefasst wird, die wie eine objektive Form dem Geist vor Augen steht“⁴², zu dem Sein als Wille, Subjektivität, Freiheit. „Das Christentum ist [...] die Voraussetzung, welche die Auflösung der Metaphysik und ihre Ersetzung durch die Erkenntnistheorie – das heißt mit Dilthey gesprochen, durch den Kantianismus – vorbereitet.“⁴³

Die objektivistische Form der Metaphysik wird die Wahrheit auf eine nichthistorische, natürliche und unveränderbare Struktur des Seins des Seienden zurückführen. Sein und Wirklichkeit werden als objektiv gegeben gedacht: „Gegebenheiten, die das Denken nur zu betrachten hätte, um sich ihren Gesetzen anzupassen“⁴⁴. Diese Weltanschauung, die wir in der griechischen Philosophie finden, bleibt auch in der subjektivistischen Form der Metaphysik, die vom Christentum beeinflusst wurde. Nur dass die Objektivität nicht mehr auf das Äußere, sondern auf das Innere zurückgeführt wurde. Die natürliche und unveränderbare stabile Struktur des Seins des Seienden im Ganzen wurde auf die Innerlichkeit des Gewissens zurückgeführt. Kant, der in der Interpretation Diltheys die antimetaphysischen Implikationen des Christentums anerkennt, geht einen Schritt weiter. Bei ihm ist Objektivität nicht mehr die Widerspiegelung eines Sachverhaltes. Objektivität bei Kant ist nicht mehr adäquate Beschreibung, da die Metaphysik bei Kant nicht möglich ist. Ein Erkennen der Erfahrungswelt ohne den Zugriff eines Subjekts ist für Kant unmöglich. Die Positivisten werden das wahrhaft Wirkliche (Erkenntnis) auf das positive Faktum begrenzen. Positives Faktum meint: „Die durch die Wissenschaft festgestellte Gegebenheit; gerade dieses Feststellen ist jedoch eine Tätigkeit des menschlichen Subjekts (wenn auch nicht des individuellen Subjekts), und die Wirklichkeit der Welt, von der wir sprechen, fällt mit dem zusammen, was durch die Wissenschaft in ihren Experimenten und durch die Technologie mit ihren Apparaten ‚produziert‘ wird. Es gibt keine ‚wahre Welt‘ mehr, oder besser gesagt: Die wahre Welt reduziert sich insgesamt auf das, was durch den Menschen ‚gesetzt‘ wird, anders gesagt: auf den ‚Willen zur Macht‘.“⁴⁵ Wenn das Sein und die Wirklichkeit als ausschließlich vom Menschen gesetzt bzw. produziert gedacht werden, bedeutet dies für Heidegger Nihilismus, das Ende der Metaphysik. „Diese Sicht der Geschichte

⁴²Ebd. 146.

⁴³ Ebd. 147.

⁴⁴ VATTIMO G., *Glauben, Philosophieren*, (aus dem Italienischen von Christine Schultz), Reclam, Stuttgart, 1997, 20.

⁴⁵ Ebd. 21.

des europäischen Denkens als Geschichte eines Kampfes zwischen dem Prinzip der Auflösung der Metaphysik – Innerlichkeit, Wille, Gewissheit des *cogito* –, das vom Christentum in die Welt eingeführt wurde, und, auf der anderen Seite, dem visuell-naturalistischen (ästhetischen) Objektivismus der griechischen Kultur kennzeichnet zutiefst, [...] auch und in erster Linie die Heideggersche Sicht vom Überleben und von der Auflösung der Metaphysik.“⁴⁶

6. Auflösung der Metaphysik und Nihilismus

Weil man bei Heideggers Deutung des Nihilismus erneut auf die Frage nach Gott zurückkommt, muss diese Beziehung von Nihilismus und Frage nach Gott vertieft reflektiert werden.

Hinter der objektiven Auffassung des Seins des Seienden im Ganzen, in Heideggers Sprache Onto-logie, steckt und bleibt etwas unenthüllt, was nicht mit „Natur“ und „Objektivität“, sondern mit Wille und Freiheit zu tun hat. Nietzsche enthüllt die radikale Geschichtlichkeit aller Werte, und verweist damit auf eine Art des Denkens des Abendlandes, ein Denken, welches sich als „Kampf“ gegen das „Nichts“ bildet. Dieses unbegründete Nichts wird in der Sinngebung der Geschichte des Abendlandes verdeckt. Die positiven Ergebnisse dieses Denkens – Ethik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. – hängen nicht von einer wahren Struktur des Seins des Seienden ab, sondern sind eher Früchte eines „Konflikts der Interpretationen“. Das ist der positive Sinn des Nihilismus, der mit Heidegger gesprochen „die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes“⁴⁷ ist. Dieser Sinn des Nihilismus stimmt mit dem überein, was Heidegger Metaphysik nennt, eine Metaphysik, die vom Anfang an Seinsvergessenheit ist. Unter dieser Hinsicht wird Heidegger das Problem des Seins und des Nichts in Beziehung bringen und, weil eine Koinzidenz von Sein und Nichts in der Geschichte der Metaphysik entsteht, in Termini von Anfang und Ende, durch die Enthüllung des Nihilismus als geschichtliche Bewegung des Abendlandes, das Ende der Metaphysik ankündigen. Nach Heideggers Angaben hat Nietzsche das Wesen des nihilistischen Zuges der abendländischen Kultur nur erschüttert. Dieses Wesen wird durch die Entwicklung der Wissenschaft und der Technik vollendet. Das bedeutet auch das Ende der Metaphysik. Was nach dem Ende der Metaphysik kommt, bleibt offen.

⁴⁶ VATTIMO G., *Jenseits des Christentums*, 149.

⁴⁷ HEIDEGGER M., *Nietzsches Wort >>Gott ist tot<<*, 218.

Indem dieser Mechanismus der Enthüllung dechiffriert wurde, und zwar dahingehend, dass die Metaphysik in ihren Wesen nihilistisch ist, wird die Metaphysik selbst und ihre Art des Denkens in Frage gestellt. Denker, die auf die objektiven Strukturen des Seins und der ewigen Werte nicht verzichten können, werden weiterhin das Unbegründete des Grundes in der Geschichte des Abendlandes unter verschiedenen ideologischen Masken und unter weiteren Verkleidungen verbergen. Es handelt sich um ein Zurückfallen in die Metaphysik. Hier entzündet sich ein reaktiver Sinn zu dem Nihilismus als geschichtlicher Bewegung.

Weiterhin gibt es den hermeneutischen Nihilismus (Vattimo), welcher durch die Enthüllung des nihilistischen Wesens der abendländischen Kultur den Mut hat, mit seiner eigenen Wertschätzung und Moral, den „Tod Gottes“, das heißt: die „Auflösung des Grundes“ ernst zu nehmen, an den ewigen objektiven Strukturen des Gegebenen zu zweifeln und das Leben in die eigene Verantwortung zu nehmen und die Frage nach Gott neu zu deuten.

7. Konsequenzen

Wenn wir die Verkündigung Nietzsches >Gott ist tot< in einer neuen Perspektive als die Auflösung des letztbegründeten Prinzips interpretieren, dann ist Nietzsche der Autor, welcher das Ende der Metaphysik ankündigt und die Epoche der Postmoderne eröffnet. Wenn Heidegger die Verkündigung Nietzsches vom „Tod Gottes“ noch innerhalb des Denkens der Metaphysik denkt, gibt er ihm doch eine analoge Bedeutung, wenn er erkennt, dass Nietzsche der Autor ist, welcher sich am Ende der metaphysischen Abenteuer situiert. Wenn die Metaphysik sich von Anfang an mit der Auffassung des Seins des Seienden im Ganzen beschäftigt und ein Strukturprinzip erkennt, auf welches die Wirklichkeit zurückgeführt ist, dann endet mit Nietzsche diese Hoffnung. Auch Heidegger dementiert die metaphysische Objektivität nicht aufgrund einer besseren Auffassung des Prinzips der Wirklichkeit, sondern im Namen der Erfahrung der Freiheit. Die „Ablehnung der Metaphysik drückt in Wirklichkeit die Haltung eines großen Teils des Denkens der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts aus, als die humanistische Kultur das Bedürfnis zu verspüren begann, sich gegen jene ‚totale Organisation‘ der Gesellschaft aufzulehnen, die mit der Rationalisierung der Arbeit und dem Triumph der Technologie durchgesetzt wurde“⁴⁸.

⁴⁸ Ebd. 10-11.

In Vattimos Denken bedeutet >Gott ist tot< die Auflösung des Grundes als letztbegründeten Grundes und die Auflösung der Wahrheit als objektiver Widerspiegelung der Sache zu Gunsten der Wahrheit als Interpretation. Hermeneutik hat in dieser Perspektive auch die Aufgabe, einen Wiederaufbau der Rationalität nach dem Tod Gottes in Anspruch zu nehmen. In dieser neu eröffneten Perspektive werden Kunst (dritte wesentliche Erscheinung der Neuzeit) und Religion nicht mehr, weil metaphysisch begründet, als Gegenstände des Erlebnisses betrachtet (wie es bei der Entgötterung als wesentliche Erscheinung der Neuzeit der Fall war), sondern als Erfahrungen der Wahrheit, als Interpretation gedacht. „[Nur] weil sich die metaphysischen Metaerzählungen aufgelöst haben, hat die Philosophie die Plausibilität der Religion wiederentdeckt und kann infolgedessen das religiöse Bedürfnis des allgemeinen Bewusstseins außerhalb der Schemata der aufklärerischen Kritik betrachten.“⁴⁹

⁴⁹ VATTIMO G., *Die Spur der Spur*, in: *Die Religion*, (hrsg. von Jacques Derrida und Gianni Vattimo), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, 113.

Laicatul, un element esențial în răspândirea luminii credinței și bucuriei Evangheliei în lumea de azi

*(Câteva considerații despre dinamica receptării unui punct
nodal al conciliului Vatican II în Biserica Română Unită)*

Simona Ștefana Zetea¹

Abstract. Laity, an essential element in spreading the light of the faith and the joy of the Gospel in today's world. Some considerations about the dynamics of reception of a crucial topic of Vatican II in the United Romanian Church. In the effort that it makes in the reception of the council, the URC has to wonder in what extent it assimilated an essential point of that: the recognition of the dignity and the mission of the laity. Part with full rights and responsibilities in Christian people, they are a key element of the proclamation of God in the normality of our world. To be able to assume the specific ministry in the ecclesial community and in society, the lay faithful have to realize and live some of realities highlighted by the conciliar documents: the baptismal priesthood, the vocation to holiness, the apostolate, and the hierarchy is called upon to support them in this respect.

Keywords: *Vatican II, lay, baptismal priesthood, apostolate, vocation to holiness.*

Introducere

Chiar dacă preoții și călugării sunt și ei chemați (tot mai des în actualul pontificat²) la a-L vesti pe Dumnezeu până la periferiile existenței, totuși

¹ Universitatea Babeș-Bolyai Cluj, Facultatea de teologie greco-catolică. Mail: simona.zetea@ubbcluj.ro.

² A se vedea insistența papei Francisc pe dimensiunea misionară a credinței și pe ideea necesității de a se ieși către periferii; v. de pildă Exortația apostolică *Evanghelii gaudium*, <http://www.magisteriu.ro/evangelii-gaudium-2013/>; Discursul papei la întâlnirea cu seminariștii, novicii și novicele, <http://www.magisteriu.ro/discursul-papei-la-intalnirea-cu-seminaristii-novicii-si-novicele->

laicilor le revine *mai specific*, datorită legăturii lor firești cu cele temporale³, sarcina de a purta în concretețea lumii „lumina credinței” și „bucuria Evangheliei”⁴. *Își cunosc oare laicii Bisericii române unite menirea*, așa cum este ea conturată în documentele conciliului Vatican II și cele succesive⁵? Fără a constitui o invenție, unul dintre punctele nodale ale acestuia este recunoașterea rolului laicilor în vestirea credinței, naturală consecință a redescoperirii locului lor în poporul creștin⁶. Ce rezonanță vor fi având la nivel practic pentru laicii Bisericii greco-catolice învățăturile conciliare? *Își cunosc ei demnitatea, își trăiesc misiunea?* Ce implicații au pentru ierarhie? *În ce măsură recunosc și cultivă păstorii valoarea și potențialul laicatului?* Iată care sunt întrebările la care vă invit să căutăm împreună un răspuns în cele ce urmează, pornind de la premisa că receptarea conciliului rămâne o misiune pentru Biserica română unită chiar după cincizeci de ani de la încheierea acestuia și implică o dinamică în care pașii înainte (indiferent cât de însemnați ne-ar putea părea sau ar fi) nu poartă spre un punct terminus, ci implică tensiunea spre un *mai mult*.

În acest sens prefer să vorbesc despre o *dinamică a receptării* acestui punct cheie al conciliului Vatican II⁷ în Biserica română unită, nepermițându-mi să realizez diagnoze (și încă mai puțin prognoze). Căci în ce s-ar putea măsura (admițând că s-ar putea măsura) gradul de receptare a principiilor conciliului

2013/; Congregația pentru Institutele de viață consacrată și societățile de viață apostolică, *Scrisoarea circulară Bucurați-vă. Cuvinte din magisteriul papei Francisc*, CRSM 2014; A. SPADARO, *Svegliate il mondo. Colloquio di papa Francesco con i superiori generali*, http://www.laciviltacattolica.it/articoli_download/extra/SVEGLIATE_IL_MONDO.pdf.

³ V. Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen gentium*, <http://www.magisteriu.ro/lumen-gentium-1964/>, 31; Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes*, <http://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/>, 43.

⁴ După titlurile cât se poate de ilustrative ale primei enciclice și primei exortații apostolice ale papei Francisc, care arată, programatic, în ce termeni s-ar cere vestită azi credința.

⁵ Vezi mai cu seamă *Lumen gentium*, *Apostolicam actuositatem*, *Christifideles laici*.

⁶ Vatican II renunță la a defini Biserica drept o structură piramidală, arătând că, mai înainte de a se distinge în „categorii” (de fapt slujiri), membrii săi sunt o familie, mai înainte de a constitui o ierarhie, alcătuiesc un popor care îmbrățișează aceeași credință și slujește aceluiasi Dumnezeu, chiar dacă nu în chip uniform. V. LG, cap. II. Despre perspectivele anterioare, dar și despre geneza (și dificultățile) conturării viziunii finale a conciliului, v. TH. REY-MERMET, *Croire*. Tome 3. *Vivre la foi avec le concile Vatican II*, Droguet & Ardant, Limoges 1979, 121-123; 152-153; 273-279.

⁷ Vatican II este primul conciliu care consacră un document integral laicilor (Decretul despre apostolatul laicilor, *Apostolicam actuositatem*), după ce le acordase un loc important în constituția *Lumen gentium*; referiri la misiunea laicilor se găsesc și în documentul despre activitatea misionară a Bisericii (*Ad gentes*), în cel despre menirea sa în lumea contemporană (*Gaudium et spes*) sau în cele cu privire la relațiile ecumenice și interreligioase (*Unitatis redintegratio* și *Nostra aetate*).

Vatican II în Biserica greco-catolică din România în ceea ce privește recunoașterea demnității laicilor în poporul creștin și menirea lor în lume? Poate în suma de inițiative formative ce le sunt destinate ori în care sunt nu doar destinatari, ci deopotrivă protagoniști? Oare în numărul de grupări și asociații din sânul Bisericii sau în cel al laicilor implicați în viața comunității de credință fără a se agrega neapărat unei organizații? Poate în numărul de asociații laicale care acționează în varii sfere ale societății sau al mirenilor care promovează valorile creștine în propriul domeniu de activitate fără a aparține neapărat unei structuri? Toate aceste elemente întrucâtva măsurabile sunt importante și pot constitui tot atâtea semne ale receptării principiilor conciliare.

Cu toate acestea, pornind de la propria experiență (inevitabil limitată) în ceea ce privește sfera pastorală, aș putea observa de pildă că – atunci când nu sunt de-a dreptul neglijăți – mai adesea laicii sunt beneficiarii unor activități formative decât protagoniștii lor. Sigur că este deja important ca în favoarea laicilor să existe atare inițiative, dar ar merita deopotrivă promovată implicarea lor directă în acestea, acel protagonism sănătos încurajat de papa Francisc⁸. Din perspectiva păstorilor, aceasta se leagă de recunoașterea statutului mirenilor în poporul creștin, a maturității, a potențialului lor etc. și de sensibilă chestiune a promovării carismelor⁹, potrivit principiilor pe care ni le oferă Scriptura¹⁰. Din perspectiva laicilor, se leagă de cunoașterea propriilor drepturi și îndatoriri în poporul creștin, respectiv de dorința de a sluji cu generozitate, în afara oricărui spirit de competitivitate.

Există apoi desigur în Biserica română unită numeroase grupări și asociații de laici, de diverse anverguri și cu felurite misiuni, realități locale sau conectate la grupări și mișcări internaționale: de la grupuri de rugăciune la asociații social-caritabile, de la grupări care urmăresc formarea creștină a membrilor lor la asociații constituite în vederea promovării valorilor credinței într-un anume domeniu profesional¹¹. Conștientizat sau nu, avântul asociativ al mirenilor în perioada post-decembristă este un rod al conciliului într-o vădită continuitate

⁸ V. EG 106; 120; aș deosebi această formă de protagonism de una nesănătoasă, o tentație care face omul să se implice din dorința de a fi în centrul lucrurilor și al atenției.

⁹ LG 12; 30; *Apostolicam actuositatem*: Decret despre apostolatul laicilor, <http://www.magisteriu.ro/apostolicam-actuositatem-1965/>, 4; 30; IOAN PAUL AL II-LEA, Exortația apostolică postsinodală *Christifideles laici* despre vocația și misiunea laicilor în Biserică și în lume, <http://www.magisteriu.ro/christifideles-laici-1998/>, 24.

¹⁰ 1 Cor 12,4-7.

¹¹ Pentru o privire de ansamblu, se poate consulta *Catalogul asociațiilor și mișcărilor de credincioși laici din Biserica Catolică din România*, Acțiunea catolică din România 2008.

cu intuițiile preconciare manifeste în lumea greco-catolică deja înainte de 1948¹². Fără doar și poate viața de rugăciune sau apostolatul în propriul domeniu de activitate, angajarea în comunitatea eclezială ori cea civilă sunt susținute de atare forme asociative, fără a depinde însă de ele, putându-se desfășura deopotrivă la nivel individual și fără îndoială mulți dintre laicii Bisericii române unite sunt creștini implicați. Cu toate acestea, nu se poate spune că lipsesc nici aceia care se complac într-un fel de amorțire, nevoia angajării lor fiind resimțită atât la nivelul comunităților ecleziale, cât și la nivelul societății.

Prin urmare, pe de o parte, aspectele cuantificabile pomenite mai sus s-ar cere analizate cu o oarecare prudență și cu nuanțe. Ar fi de văzut de pildă câte din inițiativele în favoarea laicilor sunt dublate de o perspectivă apreciativă asupra lor sau în ce măsură implicarea lor este însuflețită de un autentic spirit creștin. Pe de altă parte, pe lângă astfel de elemente măsurabile, s-ar cere recunoscut că unele necuantificabile sunt cel puțin la fel de relevante. Astfel: dacă am putea contabiliza discursurile pe marginea demnității laicilor în poporul creștin și misiunii lor în Biserică și lume, ar fi mai greu de cântărit în ce măsură sunt asumate în practică; dacă am putea face statistici cu privire la asociații și membrii lor, este mai greu de evaluat dacă apartenența la o grupare este una veridică ori pur formală; dacă putem înscrie activități formative pentru laici în bilanțul unei structuri bisericești, rezultatele acestora se verifică în trăirea credinței și chemării în cenușul vieții cotidiene, mult mai puțin măsurabile. În fine, sunt mai ales greu de cântărit mentalitățile, iar aici cred că ar merita ca Biserica română unită să lucreze atât în rândurile laicilor, cât și ale păstorilor, fără a presupune că ecleziologia conciliului Vatican II este automat asimilată.

Pentru aceea, în cele ce urmează, voi încerca să schițez câteva linii directe ale reflecției conciliului asupra demnității și responsabilității mirenilor care le-ar putea servi atât credincioșilor laici, cât și păstorilor într-o eventuală evaluare și purificare a propriilor perspective pe această temă, Laicatul, un element esențial în răspândirea luminii credinței și bucuriei Evangheliei în lumea de azi. Despre dinamica receptării unui punct nodal al conciliului Vatican II în BRU.

¹² Vezi, de pildă, prolifică activitate a AGRU și ASTRU, dar și răspândirea grupurilor Reuniunii mariane, activitatea cercetașilor etc.

Date fiind cele precizate mai sus, îmi pare că asimilarea în Biserica română unită a aserțiunilor conciliului Vatican II cu privire la credincioșii laici s-ar verifica așadar mai ales sub aspectul *conștientizării și asumării* de către aceștia a demnității și responsabilității lor în poporul creștin și în lume, respectiv sub cel al *recunoașterii și promovării* de către păstori a acestor realități. În lumina documentelor conciliare, cred că (auto-)formarea mirenilor pentru ca ei să-și asume propria misiune în biserică și în lume (și formarea continuă a clerului în acest sens, dacă este cazul) s-ar cere construite pe trei stâlpi: *preoția baptismală, chemarea universală la sfințenie și apostolatul*.

Chiar dacă poate nu sunt mulți credincioșii care cunosc aceste formule conciliare, nădăjduiesc că ei își conștientizează valoarea în comunitatea de credință și își asumă exigențele ce decurg din realitățile desemnate de acestea; sunt în fond tot atâtea teme evanghelice¹³, redescoperite de Vatican II după veacuri de uitare. La fel, chiar dacă numai rareori mi-a fost dat să aud clerici vorbind de preoția împăratească, chemarea universală la sfințenie și misiunea apostolică a fiecărui membru al poporului creștin, sper că aceste subiecte nu le sunt străine. Îmi vine totuși greu să înțeleg de ce nu sunt mai valorificate în predici, cateheze, documente pastorale etc. câtă vreme ar putea însufleți viața de credință și mărturia la nivel personal și comunitar.

A vorbi despre *preoția baptismală*, participare la unica preoție a lui Cristos¹⁴, ar însemna în primul rând a propune o perspectivă unitară asupra poporului lui Dumnezeu: Biserica este trupul lui Cristos, ale cărui membre împreună alcătuiesc un tot, binele și lucrarea acestuia depinzând de fiecare în parte¹⁵; Biserica este poporul lui Dumnezeu, ai cărui membri au o unică temelie, o singură credință, un unic țel, chiar dacă misiuni și funcții diferite, complementaritatea slujirilor neanulând egalitatea întru demnitate¹⁶. Dacă preoția baptismală este elementul esențial în recunoașterea valorii creștinilor laici și a drepturilor lor în comunitate, el constituie în egală măsură premisa asumării de angajamente în Biserică și lume, câtă vreme presupune împărtășirea din întreita funcție – preoțească, profetică și regală – a lui Cristos.

Laicii participă la preoția lui Cristos consacrandu-și viața de zi cu zi lui Dumnezeu, transformând cu alte cuvinte orice gând, cuvânt, gest în jertfă spirituală. Într-un mod privilegiat se împărtășesc din funcția preoțească a

¹³ A se vedea, de pildă Lc 10; Mt 5,48; Rom 1,7; 1 Pt 2,5.9; Ap 1,6; 5,9-10.

¹⁴ LG 10.

¹⁵ V. 1 Cor 12.

¹⁶ V. LG 32; CL 20.

Domnului prin viața de rugăciune și cea sacramentală; până și în ce privește euharistia, sacramentul ce ar părea apanajul celor care au primit preoția ministerială, laicii nu sunt simplii spectatori: sunt chemați să se unească cu jertfa lui Cristos aducând pe altar întreaga lor viață, bucurii și dureri, speranțe și neliniști. Dată fiind apoi prezența lor în toate sectoarele vieții umane, până în cele mai întunecate cotloanele ale existenței, laicii sunt chemați să consacre lumea întreagă lui Dumnezeu¹⁷.

Aici sunt chemați să-și exercite deopotrivă misiunea profetică, primind și vestind Evanghelia prin cuvânt și faptă, fără a ezita să denunțe răul, atunci când este cazul, și reînnoind viața societății în lumina lui Cristos cel înviat, prin propagarea curajoasă a valorilor credinței în anturajul lor mai restrâns sau mai larg, în mediul profesional ca și în locurile de relaxare, în lucruri mai mărunte ori mai mari; aceasta implică deopotrivă o continuă convertire a inimii. Sare a pământului, prin însuși faptul că sunt prezenți și activi în tot ce înseamnă viața lumii, laicii sunt chemați să o impregneze cu lumina Evangheliei, iar aceasta la orice vârstă, indiferent de statut, stare de viață, circumstanțe etc. Este vorba de o mărturie de zi cu zi, firească împărtășire a credinței primite în dar de la Domnul, capabilă să înnoiască vieți, iar în nici un caz de o propagandă¹⁸.

Tot la impregnarea lumii întregi cu spiritul lui Cristos, de astă dată mai cu seamă prin abnegație și o constantă slujire în tot ceea ce constituie existența lor sunt chemați laicii și prin misiunea regală din care se împărtășesc. Ascultători și smeriți după modelul lui Cristos, gata să se lepede de ei înșiși și de păcat, credincioșii au a sluji adevărului și dreptății, vieții și păcii, îndreptând toate realitățile temporale către Domnul și ajutându-le să își îndeplinească menirea. După cum în Biserică nu ar fi euharistie fără taina preoției, la fel, fără credincioșii laici nu s-ar putea construi în lume civilizația iubirii; or, și euharistia și iubirea sunt două elemente esențiale ale creștinismului¹⁹.

A le vorbi creștinilor laici despre *chemarea universală la sfințenie* înseamnă apoi a-i înzestra cu un ideal în stare a aduce lumină în fiecare clipă și situație a vieții lor (până și în cele mai grele sau dureroase) și a conferi sens existenței în ansamblu, lucru deloc neglijabil într-o lume care duce lipsă de „rațiuni de a trăi și a spera”²⁰. A trăi „desăvârșirea iubirii”²¹ în propria stare de viață, în lucruri

¹⁷ V. LG 10; 34.

¹⁸ V. LG 35.

¹⁹ LG 36.

²⁰ GS 31.

²¹ LG 40.

mai mărunte sau mai mari, este azi ca întotdeauna principiul evanghelic în stare a transforma lumea. „Toți credincioșii se vor sfinți din zi în zi mai mult în condițiile lor de viață, în îndatoririle lor și în împrejurările în care se află și prin toate aceste condiții, îndatoriri și împrejurări, dacă primesc toate cu credință din mâna Tatălui ceresc și conlucrează cu voința divină, manifestând tuturor, în însăși îndeplinirea activităților pământești, iubirea cu care Dumnezeu a iubit lumea”²².

Aspectul specific al chemării la sfințenie a laicilor privește inserarea lor în realitățile temporale; principiul acesteia poate fi găsit în ideea paulină de a săvârși totul în numele Domnului²³, explicată de conciliul Vatican II care afirmă că orientarea spirituală a vieții trebuie să cuprindă toate aspectele existenței. Laicii își vor trăi vocația la sfințenie mai puțin ca o obligație și mai mult ca un semn al iubirii Tatălui care i-a făcut să renască prin botez. Trăirea acesteia este deja o formă de edificare a Bisericii și a construirii Împărăției lui Dumnezeu în istorie. Adesea laicii – bărbați și femei, tineri și mai puțin tineri – știu să trăiască sfințenia în fiecare clipă a vieții lor, necunoscând de alți oameni sau chiar neînțeleși, dar sub privirea iubitoare și cu harul lui Dumnezeu. De altminteri, Biserica a proclamat fericiți și sfinți mai mulți laici în ultimul timp, astfel încât laicii de azi nu duc lipsă de modele de sfințenie trăită în condițiile obișnuite de viață; rămâne ca figurile acestora să fie exploatate și în Biserica română unită. Aceasta și pentru că sfințenia este condiția *sine qua non* a eficacității apostolice a poporului lui Dumnezeu²⁴.

Căci, în fine, a le vorbi laicilor despre *apostolatul la care este chemat fiecare creștin* în propria stare de viață le-ar deschide largi posibilități de angajare pe șantierul acestei lumi, care are mare nevoie de a deveni mai umană și este însetată, adeseori fără a o conștientiza măcar, de Dumnezeu. Iar dacă Biserica poate duce lumii prin credincioșii laici lumina credinței și bucuria Evangheliei, tot prin aceștia se poate îmbogăți cu ceea ce este bun și drept în lumea de azi²⁵. De aceea laicii nu trebuie să se teamă de lumea în care au a evangheliza, căutând mai mult sau mai puțin explicite forme de izolare, regretând trecutul mai favorabil credinței sau imaginând un viitor mai propice. Viața, lumina primite în dar de la Domnul se cer comunicate cu generozitate, în logica

²² LG 41.

²³ Col 3,17.

²⁴ CL 17; J.S. MARTINS, Il significato dei santi oggi in un mondo che cambia, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/saints/documents/rc_con_csaints_doc_20030315_martinssaints_it.html, 5.

²⁵ V. GS 42-44.

bobului de grâu²⁶, a candeliei așezate la vedere²⁷, a drojdiei²⁸, a sării²⁹ etc. darul păstrat cu egoism pierzându-și vigoarea și ratându-și menirea. La acest lucru cât se poate de firesc se reduce în esență apostolatul.

Dacă prezența în lume îi face pe laici părtași la „bucuriile și speranțele”, dar și la „tristețile și neliniștile”³⁰ contemporanilor, lumina credinței și bucuria Evangheliei se cer purtate cu îndrăzneală și creativitate în toate sferele și ungherele vieții umane, de la sfera muncii la cea a timpului liber, de la cea a educației noilor generații la cea a asistării vârstnicilor, de la lumea culturii la cea a subculturilor, de la sfera comunicării personale la cea a comunicării în masă, de la lumea socialului la cea a politicii, de la relațiile inter-personale la cele economice etc.³¹ Lucrarea laicilor în lume poate să se exercite în multiple feluri, începând cu formarea serioasă pentru a activa în anumite domenii, continuând cu implicarea directă a unora în acestea și sfârșind cu susținerea activității lor prin rugăciune și jertfă de către alții. Apostolatul nu este un accesoriu al vieții creștine, ci o dimensiune esențială a sa, privind deopotrivă femeii și bărbați, copii și vârstnici, tineri și adulți, căsătoriți și celibatari, oameni în putere și bolnavi, persoane simple și oameni culți etc. Nimeni nu este dispensat de dimensiunea apostolică a credinței.

Trăirea apostolatului nu are a se confunda cu toate acestea cu prozelitismul; este vorba în primul rând de a mărturie despre capacitatea Evangheliei de a lumina inimi și situații, de a schimba destinul individului și al societății, de a înnoi persoane și colectivități. De aceea avem a comunica *bucuria Evangheliei și lumina lui Cristos*, iar nu o colecție de adevăruri de crezut și legi de respectat, și aceasta fără a socoti că veacuri de creștinism fac de la sine înțeleasă asumarea mesajului său fundamental. Căci nu doar receptarea conciliului poate fi verificată în capacitatea laicilor noștri de a aduce lumină în lume, ci însăși autenticitatea credinței. Aceasta pentru că faptul că societatea românească se prezintă așa cum putem constata că o face la nivel de corupție, criminalitate, dezorientare etc. – fără a exclude anumite elementele pozitive posibil de fructificat – se poate datora atât lipsei de convingere și implicare a creștinilor (inclusiv greco-catolici), cât și transiterii unei perspective

²⁶ În 12,24-25.

²⁷ Mt 5,15.

²⁸ Gal 5,9.

²⁹ Mt 5,13.

³⁰ GS 1.

³¹ V. AA 13 ș.u.

distorsionate asupra credinței. De am fi capabili să-l vedem și vestim pe Dumnezeu ca Tată plin de îndurare care ne așteaptă răbdător întoarcerea, bucurându-se de ea oricât și oriunde vom fi rătăcit și dacă am mărturisi prin cuvânt și faptă că viața noastră își găsește sensul în slujirea acestui Dumnezeu, răspuns firesc de iubire la iubirea sa infinită, poate i-am atrage pe mai mulți și mai cu rod la Domnul.

Nu există domeniu în care laicii Bisericii române unite să nu-și poată exercita apostolatul, în funcție de talente, pregătire, profesie, sensibilitate, stare de viață și, mai ales, nevoi, urgențe, solicitări. Păstorii au nu doar a-i îndemna să se implice, ci și a-i susține. La rândul lor, laicii nu pot aștepta să fie trimiși în misiune pentru a acționa în mediul lor de viață după cum nu pot crede că un anumit domeniu sau o structură pot funcționa creștinește numai în prezența unui preot/ episcop/ a papei; au a-și trăi ei înșiși, angajat, apartenența creștină, preoția baptismală³². Aceasta se concretizează deopotrivă în trăirea întregii vieți în spirit de rugăciune, în oferirea propriilor bucurii și dureri, a îndatoririlor și realizărilor, a limitelor și eșecurilor, pe scurt, a întregii ființe Domnului, dar și în lucrarea de mijlocire pentru problemelor altora și ale lumii. Creștinul laic, un om cu picioarele pe pământ și inima în cer, poate duce la altar și în inimă viața lumii întregi înaintea Domnului, după cum poate contribui la construirea Împărăției lui.

O atare slujire este rodul firesc al întâlnirii personale cu Dumnezeu, har de sus și răspuns al omului (nutrit din cuvântul Domnului, rugăciune personală și comunitară, taine, caritate). Ea este posibilă datorită faptului că nu există nicio sciziune între viața de credință și cea de zi cu zi, iar aceasta este o altă convingere de cultivat în laici³³. Adeziunea la valorile credinței nu se va putea de aceea închista în autarhice siguranțe ce diminuează receptivitatea la suflarea Spiritului și la ce au a ne transmite ceilalți. În acest context eventualele rezistențe ale lumii, eșecurile chiar vor deveni tot atâtea locuri de purificare a propriului mesaj (fără renunțare la adevăr și la spiritul profetic însă), de evaluare a concordanței dintre valorile transmise și valorile trăite, de smerenie – de ce nu? – de îmbrățișare a crucii. Dacă formarea și autoformarea laicilor se pot vădi de folos pentru a face față unor astfel de situații, trăirea desăvârșirii iubirii ca esență a vocației la sfințenie permite asumarea lor.

³² REY-MERMET, *Croire* 164.

³³ AA 4.

Pentru ca laicii să-și poată trăi plenar misiunea în comunitatea de credință și în lume au a fi sprijiniți de către ierarhie. O reală comuniune între toți membrii poporului creștin este o premisă *sine qua non* a eficacității apostolice. Egala demnitate a tuturor creștinilor, bogăția diversității darurilor, complementaritatea vocațiilor ar trebui să primeze azi, la cincizeci de ani de la Vatican II, asupra tentației de a cultiva un spirit clerical care accentuează distanța dintre felurile slujiri în Biserică³⁴. Susținem, probabil inconștient, o atare perspectivă chiar la nivel liturgic, când ne rugăm de pildă „pentru tot clerul și poporul” (cu o seamă de variante³⁵), ca și cum clerul nu ar face parte din același popor al lui Dumnezeu, ci s-ar situa undeva deasupra celorlalți³⁶. Dar chestiunea receptării conciliului Vatican II la nivel liturgic în Biserica română unită este o altă temă. Este de ajuns să ne întrebăm aici dacă îi este perspectiva asupra laicului suficient asimilată în viața comunităților noastre.

Semne ale unei bune receptări ar fi recunoașterea locului mirenilor în comunitatea de credință și încurajarea implicării lor în varii domenii ale vieții și misiunii acesteia: cateheza și educația tinerilor, animarea liturghiei și a vieții social-caritabile, implicarea în chestiuni administrative și decizii pastorale, apostolat și misiune, dialog ecumenic și interreligios etc. Probabil că sunt comunități unde deja se trăiește acest spirit conciliare și altele în care ar mai fi de lucru în acest sens. Cert este că nu trăim într-o vreme care să justifice accentuarea ierarhizărilor și luptelor de putere; de altfel acestea sunt posibil de purtat în ambele sensuri: dacă uneori preoții își confundă slujirea cu o funcție, un statut, ministerul cu o poziție de supremație, se poate întâmpla deopotrivă ca laicii să nesocotească autoritatea ierarhiei și să confunde egalitatea în demnitate a tuturor celor botezați cu o uniformitate a misiunilor, crezând că este cu puțință ca rolurile să fie schimbate arbitrar. Or, dacă lumea noastră are nevoie de Cristos, nu ne rămâne decât să strângem rândurile și să fim cu toții, după propria vocație și capacitate, purtători ai luminii sale dincolo de zidurile reconfortante ale

³⁴ Papa Francisc socotește de altminteri clericalismul drept o cauză a „lipsei de maturitate și libertate creștină”. V. SPADARO, Svegliate 11.

³⁵ „...îndurările tale trimite-le peste noi, peste tot poporul tău”. Liturghia sf. Ioan Gură de Aur, Ectenia cererii stăruitoare, <http://mobile.catholica.ro/rugbiz/liturghia.html>;
 „...pentru păcatele noastre și pentru necunoștințele poporului”. Liturghia, Ectenia întâi a credincioșilor;
 „...ne învrednicește, prin mâna ta cea puternică, a ni se da preacurat Trupul și cinstit Sângele tău, și prin noi, tot poporului”. Liturghia, Pregătirea pentru împărtășire;
 „Pace dăruiește lumii tale, bisericilor tale, preoților și tot poporului tău”. Liturghia, Rugăciunea amvonului.

³⁶ Perspectiva este întărită de formule precum: „cinstita preoție, întru Cristos diaconime”, câtă vreme credincioșii laici sunt numiți, întrucâtva depreciativ în context, pur și simplu „popor”.

propriilor comunități. În acestea apoi este de găsit forța evanghelizării, prin ascultarea cuvântului, sacramente, rugăciune, fraternitate, formare reciprocă.

Căci dacă laicii creștini pot și trebuie să beneficieze de formare din partea clerului, ei pot la rândul lor contribui la bunul mers al Bisericii în varii moduri: prin expertiză în propriile domenii de activitate (inclusiv cel teologic), printr-un suflu de realism datorat contactului cu realități care pot scăpa clerului, prin potențialul de creativitate pe care-l are fiecare om, prin bogăția de experiențe din existența de zi cu zi trăită în lume în felurite alegeri de viață și circumstanțe. Prin urmare, dacă laicii au a asculta învățătura păstorilor, aceștia sunt chemați la rândul lor să-și plece urechea la ceea ce au a le transmite credincioșii, iar sprijinul reciproc nu se poate vădi decât util lucrării de evanghelizare. Dacă secerișul mereu a fost mult în comparație cu forța numerică a lucrătorilor³⁷, azi ca și (ori poate mai mult ca) în alte epoci, vestirea nu poate cădea numai în sarcina păstorilor, cel puțin pentru că unui preot nu-i stă în putință să ajungă în toate sectoarele vieții umane, dacă nu și pentru că în anumite medii consacrarea întru preoție și călugărie constituie de-a dreptul un motiv de excludere. Vestirea lui Dumnezeu în firescul lumii în care trăim este de aceea în mare măsură sarcina laicilor.

Concluzii

După cum am spus, nu m-aș hazarda să dau un răspuns definitiv la întrebările lansate la începutul textului de față asupra asumării, cunoașterii și recunoașterii demnității preoției baptismale, chemării universale la sfințenie și apostolatului laicilor în Biserica română unită în lumina învățăturilor conciliare. Nădăjduiesc totuși că am oferit câteva impulsuri pentru ulterioare reflecții și, mai mult, pentru acțiuni în favoarea formării credincioșilor laici potrivit vocației lor *în situația dată*, mai mult sau mai puțin ideală. Nici nu cred că este atât de important să stabilim unde am izbutit să ajungem în decursul a douăzeci și cinci de ani de libertate, pierzând – din pricina condițiilor istorice – perioada de entuziasm din timpul și de după conciliu. Receptarea acestuia, nu atât la nivel de forme și structuri, cât la nivel de conținuturi și spirit, rămâne o misiune azi, în condiții mereu noi; ne privește întrucâtva pe toți, indiferent de locul și slujirea pe care le avem în Biserica română unită, și poate mai mult pe cei implicați în formarea teologică.

³⁷ V. Lc 10,2.

Secțiunea istorie:

Istorie, cultură și teologie.

*Biserica Greco-Catolică
în Centrul și Estul Europei*

La ragione creatrice e la ragione creata

Una riflessione teologica e antropologica sulla dottrina di Clemente di Alessandria

Miklós Gyurkovics¹

Premessa

Le opere di Clemente di Alessandria affrontano innumerevoli questioni filosofiche e teologiche; ogni loro capitolo può essere considerato di un certo interesse sia per lo sviluppo dell'esegesi biblica sia per quello della teologia morale sia per quello della filosofia cristiana. Nonostante questa abbondante messe di temi possiamo affermare con una certa sicurezza che tutto lo sforzo intellettuale di Clemente è guidato da un unico e profondo desiderio, quello di avvicinarsi e scoprire, nella misura delle umane possibilità, l'unico Dio dell'universo, il Padre del *Logos* Cristo Gesù. Di conseguenza tutta la ricerca clementina, dal principio alla fine, ha come oggetto il Dio delle Sacre Scritture, che si manifesta attraverso la sua Parola, una Parola che è Dio stesso.

Per capire l'insegnamento di Clemente, è necessario ampliare lo studio al contesto culturale in cui è vissuto il nostro autore. Le ultime ricerche che riguardano la letteratura filosofica-religiosa d'Alessandria del I sec. a. C-III sec. d. C. ci permettono di confrontare il pensiero del nostro autore con le idee degli altri pensatori del periodo preso in esame, specialmente Filone di Alessandria, i medioplatonici, gli scrittori "gnostici", e le opere del *Corpus Hermeticum*. Quanto emerge dal confronto tra le opere sopra menzionate e

¹ Saint Athanasius Greek-Catholic Theological College, Bethlen G. u. 13-19, Nyíregyháza 4401 (Hungary), patristiccollegeatanaz@gmail.com

l'insegnamento di Clemente di Alessandria chiarifica ulteriormente, senza smentirlo, quello che gli studiosi moderni hanno dimostrato sul nostro autore, arso dal desiderio della ricerca di Dio: *"Quanto a me, io desidero ardentemente il Signore dei venti, il Signore del fuoco, Colui che ha creato il mondo, e che ha dato la luce al sole: io cerco Dio, non le opere di Dio"*².

Il Dio uno e il Nous di Dio in Clemente di Alessandria

Il tema di questa sezione è abbastanza complesso, in quanto si vuole trattare della divinità usando termini metafisici; d'altra parte già nel titolo si allude al metodo dell'esposizione di Clemente, che tende a ricavare la dottrina del Nous da quella di Dio, tanto che il pensiero sul Nous divino nella dottrina di Clemente non si può capire senza conoscere il suo concetto di Dio Padre. Abbiamo un pensatore cristiano convinto, coinvolto nei concetti della filosofia classica ed influenzato dalle correnti ideologiche del suo tempo: nel suo pensare teologico si incontrano dunque punti di contatto con le problematiche degli altri pensatori della sua epoca.

Il concetto di Dio del nostro alessandrino mostra chiaramente una posizione contraria al politeismo dei miti classici e si oppone ad ogni forma di dualismo³. Anche se la dottrina dell'unicità di Dio, secondo Clemente, si trova nella Legge, nei Profeti e nel Vangelo⁴, cioè nella rivelazione biblica, tuttavia egli non trascura i risultati della filosofia greca che gli venivano dalle tradizioni a lui precedenti o contemporanee: l'Antica Accademia, l'interpretazione del

² Prot. VI, 67, 2 cfr. Sal 135, 7; Rm 1, 25. Trad. di Prot. F. Migliore, Clemente Alessandrino. *Il Protrettico*, Città Nuova, Roma, 2004 (Collana Testi Patristici, 179).

³ Cfr. Prot. I, 3, 1-2; VII, 74, 2-7: *"Uno solo, in verità, uno solo è Dio, che fece il cielo e l'ampia terra"*. VII, 74, 15, 4. *"Non vogliono nemmeno prestar fede all'unicità del vero Dio, che è nella identità della sua giusta bontà"*. Per il dualismo degli gnostici cfr. Str. II, 36-37; IV, 17, 2-3. Inoltre cfr.: H. A. Wolfson, *Negative attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides*, in *HThR*. 50 (1957) 145-156; W. E. G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Oxford, 1971, 1-90; D. Dawson, *Allegorical reader an cultural revision in ancient Alexandria*, California, 1992, 219-234. E. Procter, *Clement's Polemic Against the Basilideans and Valentinians*, New York, 1995, 64-85.

⁴ Lo dice Clemente in Str. IV, 91, 1, quando annuncia uno dei suoi progetti in cui si propone di scrivere un trattato sull'unicità di Dio. Cfr. Str. I. 94. 2: *"Se d'altronde si dirà che i Greci ebbero una "nozione naturale", ebbene noi riconosciamo che creatore della natura è Uno solo"*. Cfr. ancora Str. I, 60, 4. Per l'unicità della legge e del Vangelo cfr. Str. I, 174,3. Cfr. AT per il monoteismo: Es 3, 14 (Str. V, 34, 5; VI, 137, Prot. I, 7, 3; Paed. I, 71, 2); Es 19, 6-12; Dt 4, 35; 5, 6-15 (Prot. IV, 62-63); Dt 6, 4 (Prot. VIII, 80, 4). Cfr. N.T. per il monoteismo: I Cor 8, 4-6; (Paed. II, 10, 5); Gv 17, 3 (Paed. I, 25, 1).

Parmenide di Platone, la riflessione giudeo-ellenistica di Filone d'Alessandria⁵, i Neo-pitagorici e il Medioplatonismo⁶. Presentiamo come emblematico del ricorso da parte di Clemente alla tradizione filosofica, e in particolare quella platonica⁷, il seguente testo:

“Come potrebbe infatti essere definito Colui che non è né genere né alterità né specie né individuo né numero⁸, e nemmeno accidente né soggetto cui qualcosa possa capitare come accidente?⁹ Né lo si può dire rettamente un

⁵ Cfr. S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971 (ristampa anastatica Wipf and Stock, Eugene, 2005).212–226. Qui viene sottolineata la dottrina contro l'antropomorfismo *Str.* V, 68, 3 – Filone di Alessandria, *Sacr.* 96; Altri parallelismi con Platone (*Parm.* 137d); *Apocrifo di Giovanni* 24, 16-18. Il Dio di Clemente sotto vari aspetti richiama l'Uno di Plotino: non ha aspetto (*Enn.* V, 5, 11, 4-5); è assolutamente trascendente (*Enn.* V, 5, 13, 35-36); impossibile catturarlo (*Enn.* V, 5, 10, 9); non si colloca in nessun posto (*Enn.* V, 5, 9, 33); è oltre di virtù (*Enn.* I, 2, 6, 14; 16-17); non è oggetto della scienza (*Enn.* V, 3, 14, 2-3); è ineffabile (*Enn.* V, 3, 13, 1); il miglior modo d'acquistare qualche idea su Dio è il processo negativo. Inoltre cfr. S. LILLA, *The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity*, in *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, ed. M. Joyal, Aldershot: Avebury, 1997), 127-89. R. E. Witt, “The Hellenism of Clement of Alexandria”, in *CQ.* 25 (1931), p. 197 n. 16; C. Osborne, *Clement of Alexandria*, in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, ed. I. P. Gerson, Cambridge, 2010, 270-282.

⁶ Per gli esponenti del Medioplatonismo tra i più significativi segnaliamo: Eudorio di Alessandria, che combina il neopitagorismo e il platonismo e sostiene che l'uno è il principio di tutte le cose (cfr. SIMPLICIO, *In Phys.* I, 5 [181, 10-13; 17-19; 22-30]); Plutarco di Cheronea, che identifica Dio sommo con l'uno (cfr. *De E apud Delphos*, 393d, [III 23, 15-19; 24, 8-9]; 393 a-b [III 23, 6-13]; *De defectu oraculorum* 428f [III 117, 3]); Alcinoos, che chiama il primo dio: Bene (*Did.* XXVII [179, 41-42]; *Did.* X [164, 36-37]); Padre (*Did.* IX [163, 11-14]; *Did.* X [164, 40-42]). TEONE di Smirne, che parla della Monade come principio di tutte le cose (*Expos. Rer. Mathem.* [Hiller] 99, 24 – 100, 6); Celso, per il quale Dio è al di sopra dell'essere e dell'intelligenza ed è la causa suprema (VII, 45 [188, 1-11 BADER]; VI, 64 [170, 3-4]); Numenio, secondo il quale il primo dio è l'Uno, che coincide con il Sommo Bene di Platone (*fragm.* 16 [57, 2-4]; *fragm.* 19 [59, 11-13]; *fragm.* 20 [60, 11-12] e la Monade pitagorica (*fragm.* 52 [95, 5-6]). Cfr. S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo*, Sussidi Patristici 6, IPA, Roma, 1992; *Minutiae Clementinae et Pseudo-Dionysiana*, in *Paideia Cristiana, Studi in onore di Mario Naldini*, Roma, 1994, 21-42; *Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish Alexandrian Philosophy*, in *Archivio italiano per la storia della pietà* 3 (1962), 3-36. In questo articolo il Lilla parla solo dell'etica.

⁷ Per una breve esposizione di tema cfr. A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia, 1997, 92-99; S. Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*; C. MICAELLI, *La cristianizzazione dell'ellenismo*, Brescia, 2005.

⁸ “Né numero” in seguito vedremo che parla di “Uno indivisibile”. Infine dobbiamo menzionare un'ambiguità di Clemente in quanto nei passi *Str.* IV, 156, 1-2; VII, 9, 4 anche il Figlio viene nominato “l'uno”. *Str.* IV, 156, 1-2: Uno come unione di tutte le cose. *Str.* VII, 9, 4: Uno che agisce secondo la volontà di Dio, e che salva.

⁹ Cfr. *Str.* V, 71, 5; 7-8, 3; 79, 1; e Alcinoos; *Did.* X [165, 5-6]; Giustino, *Dial.* 4, 1 [11, 4-10]; Plotino, *Enn.* VI, 9,3; 6.

tutto: il tutto è dell'ordine della grandezza¹⁰ ed Egli è il Padre dell'universo. Né infine, si può parlare di parti in Lui, poiché l'Uno è indivisibile; per questo è anche infinito, non nel senso dell'impossibilità di percorrerlo, ma dell'assenza di distanze e di dimensioni, e pertanto è senza figura e innominabile^{11/12}.

Platone nel *Parmenide* apre la via a questioni che in modo diretto o indiretto circoleranno nei filosofi posteriori. Anche Clemente ha riconosciuto l'importanza degli aspetti della *prima ipotesi dell'Uno*, e tra i ragionamenti sopra esposti vediamo già alcuni punti fondamentali che ritroveremo in tutta l'opera clementina¹³.

Dio Padre in Clemente di Alessandria

*Non c'è Padre senza Figlio, perché con l'essere Padre egli è Padre di un Figlio.
E il Figlio è verace maestro a proposito del Padre (Str. V, 1, 3)¹⁴.*

Riguardo a Dio Padre il nostro alessandrino ritiene che Egli sia colui di cui si parla nella lettera ai Romani e nei Vangeli¹⁵, cioè il Padre dell'unico Salvatore che è nello stesso tempo il Padre dell'universo: *"Il vero Padre, il solo Padre di tutto ciò che è, che ci guida alla salvezza, che sa incutere anche il timore"*¹⁶.

¹⁰ La "grandezza (megethos)" non si trova in *Fedro* 247c 6 invece si trova in Alcinoos, *Did.* 164, 15-16 e in Giustino cfr. sopra. Per un confronto con i testi gnostici cfr. in seguito.

¹¹ Oltre 1° ipotesi del *Parmenide* 142a su l'Uno (cfr. *Parm.* 137c-138).

¹² *Str.* V, 81, 5-6. Trad. di Str. G. PINI – M. RIZZI, Clemente di Alessandria, *Stromati. Note di vera filosofia*, Paoline, Milano, 2006.

Cfr. S. LILLA, *Dionigi l'Aeropagita e il platonismo cristiano*, 42-48; A. van den Hoek, *God Beyond Knowing: Clement of Alexandria and Discourse on God*, in *God in Early Christian Thought Essays in Memory of Lioyd G. Patterson*, ed. A. B. MCGOWAN, Leiden-Boston, 2009, 38-45. Per le analogie con Alcinoos cfr. *Did.* X. [165, 5-6]. Cfr. S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo*, Sussidi Patristici 6, IPA, Roma, 1992, 31-32. Ancora per il procedimento della teologia negativa in confronto con Alcinoos (*Did.* X. [165, 16-19]) cfr. *Str.* V, 71, 2, specialmente in J. WHITTAKER, *Lost and Found: some Manuscripts of the Didaskalikos of Alcinous (Albinos)*, in *Symbolae Osloenses* 49 (1973), 127-139; *Didaskalikos*, a cura di WHITTAKER-LOUIS, Paris, 1990, cfr. introduzione; M. Abbate, *Non-dicibilità del «Primo Dio» e via remotionis nel cap. X del Didaskalikos*, in *Arrhetos Theos, L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, a cura di F. CALABI, Pisa, 2002.

¹³ Cfr. Platone *Parm.* 137d 4-5; *Parm.* 137e 4-5; *Parm.* 138a 1; *Parm.* 138c 1 – 2; *Parm.* 139b 3; *Parm.* 140a 4-5; *Parm.* 141e 4; *Parm.* 142a 1-2.

¹⁴ Cfr. Gv 14, 9; 17, 26.

¹⁵ Rm 8, 9-10; 12-15; Mc 14, 36; Gal 4, 6 in Prot. IX, 88, 3; *Str.* III, 78, 5.

¹⁶ *Str.* III, 78, 5. Cfr. E. Procter, *Clement's Polemic Against the Basilideans and Valentinians*, New York, 1995, 65 ss; J. Lebreton, *La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie*, in RSR 34 (1947), 68-76.

Nel *Protrettico ai greci* la denominazione di "Padre" è usata in riferimento al processo della salvezza¹⁷. Questa osservazione si può estendere a tutta la teologia di Clemente circa la natura di Dio che, in quanto Padre, secondo Clemente è sempre in un rapporto di paternità che può essere distinto in un senso immanente e in un senso esteriore. In senso immanente, strettamente teologico, descrive il rapporto di Dio con suo Figlio (*Logos*); in senso esteriore, cosmologico, viene descritto il rapporto con il mondo creato, e in quanto tale Egli si identifica con "il Padre del Cosmo". In ambedue i rapporti il Padre è la fonte del secondo elemento della relazione.

*"Che Egli sia il Padre del Figlio, il Creatore dell'universo, l'onnipotente signore [...] Mostreremo che solo questo è il Dio predicato dal Figlio"*¹⁸.

*"Ciò che il Padre ha comandato, osserverà il Figlio. Se poi Legislatore e Nunzio del vangelo sono la medesima persona, questa non sarà mai in contraddizione con se stessa"*¹⁹.

*"Egli è il Padre dell'universo"*²⁰.

Clemente usa l'espressione "Padre dell'universo", non ignorando le conseguenze filosofiche che derivano da tale concetto. Se si tratta del Padre, l'universo dovrebbe essere generato dal Padre, così come dice Platone:

*"Scoprire il creatore e padre di questo universo è difficile impresa"*²¹, *non solo dimostra che il mondo è stato generato, ma rivela che è nato da Quello come figlio e*

¹⁷ Prot. I, 6, 1; VIII, 82, 2; X, 89, 2; X, 91, 3; X, 94, 1; X, 95, 2; X, 99, 3; XI, 113-114; XI, 115, 4; XII, 123, 1; Paed., I, 5, 21, 2. Cfr. R. P. Casey, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*, in *HThR*. 18 (1925), 54.

¹⁸ Str. IV, 92, 1-2. in *Refutatio* I. 19 Dio è il creatore dell'universo. Si osserva che Numenio fa una differenza tra il primo dio, che chiama Padre e tra il secondo dio che è il creatore cfr. *fragm.* 21 (60, 1-7). S. Lilla fa una precisazione: Numenio interpretando il famoso passo di *Tim.* 28c 3-4 distingue nettamente il "Pohtin" dal "Patera", termini che, in questo passo platonico, si riferiscono entrambi chiaramente al demiurgo. S. Lilla, *Medio platonismo*, n. 346. p. 100.

¹⁹ Str. III, 83, 4.

²⁰ Str. V, 81, 6. Cfr. Attico, *fragm.* 9 (69, 35-40 des Places): "<Platone> pensa che Dio è il Padre, il demiurgo, il padrone e tutore di tutte le cose proprio grazie a queste <nature primarie> e, in base alle sue opere, riconosce che l'artefice prima pensa ciò che è in procinto di fabricare, e solo successivamente infonde nelle cose la somiglianza a ciò che ha pensato". La trad. di S. Lilla in *Medio platonismo*, p. 60. Per l'artefice che prima pensa oltre del *Timeo* di Platone cfr. Filone, *Opif.* 17-19.

²¹ Platone *Tim.* 28c; cfr. Str. V, 78, 1; V, 92, 3; VI, 145, 4-5; Prot. VI, 68, 1. Cfr. in oltre Giustino, 2. *Apol.* 10, 6; Atenagora, *Pro Christ.* 6 (7, 5-7 Schwartz); Origene, *Contra Cel.* VII, 42; Tertulliano, *De anima* 4, 1; *Apolog.*, 46, 9; Minucio Felice, *Octav.* 19, 14.

*Quello è chiamato suo "padre", per dire che esso è nato da Lui solo ed è venuto ad esistere dal nulla"*²².

In questo senso vale la pena distinguere il Padre dell'universo in quanto Padre, che svolge un'attività di generazione e non crea nel tempo. Il Padre in questo senso è separato dal mondo creato e materiale nel tempo, come leggiamo in un altro passo:

*"Ci sia dato vivere nel regno... Affinché impariamo che il mondo è generato, ma non crediamo che Dio abbia creato nel tempo"*²³.

Combinando i due passi biblici di *Gen* 2, 4²⁴ e *Gv* 1, 3²⁵ la creazione nel tempo si fa dipendere dal Figlio, il quale fece tutte le cose²⁶. Qui non intendiamo entrare in questa problematica, per il momento ci basta sapere che il Padre per Clemente d'Alessandria è la fonte di tutto ciò che esiste, e per tale motivo direttamente o indirettamente sta sempre in contatto con il mondo. Il Padre dell'universo per Clemente è l'*Abba* rivelatoci da Cristo. Perciò Egli è il Padre dell'umanità e verso di Lui deve ritornare tutta l'umanità. Questo cammino, poi, è impensabile senza l'assistito del Figlio del Padre, ovvero il *Logos* di Dio:

"Ora, l'unità proviene dai molti, traendo una divina armonia dalla polifonia e dalla dispersione, diventa una sola sinfonia, che segue le inclinazioni di un solo corego e di un solo maestro, il Logos, e che non smette di farlo fino a quando non sia giunta alla verità stessa, dicendo Abba, che vuol dire Padre

²² *Str.* V, 92, 3-4.

²³ *Str.* VI, 145, 4. Vale la pena fare una distinzione tra il mondo materiale e il mondo cosiddetto noetico. Cfr. in questo tema S. Lilla, *Minutiae Clementinae et pseodo-Dionysianae*, in *Paideia Cristiana*, Studi in onore di Mario Naldini, Roma, 1994, 21-42.

²⁴ *"Questo è il libro della genesi (del cielo e della terra) e delle cose che sono in essi, quando furono creati, nel giorno nel quale Dio fece il cielo e la terra"*. Filone interpreta questo passo in *LA*. I, VIII, 19-20: *"La sacra Scrittura chiama "libro" il Logos di Dio ... perché tu non creda che la divinità crei qualcosa secondo ritmi fissati nel tempo ... la sacra Scrittura aggiunge quel "quando fu generato", non precisando i limiti in tempo: il Creato, infatti, si genera dalla Causa al di fuori di un tempo circoscritto. Abbiamo, a questo punto, escluso il fatto che l'universo sia stato creato in sei giorni"*. Sono importanti le note di R. Radice in *Filone di Alessandria*, a cura di R. Radice, Milano, 1994, 162, 7 n.: *"Ora, dato che il Logos è generato nel giorno uno, risulta la coincidenza del giorno uno col giorno sette; coincidenza che ha precise giustificazioni aritmologiche e che è suffragata dal fatto che sia nell'uno che nell'altro giorno si creano realtà soprasensibili: di natura cosmologica nel giorno uno, e di natura etica nel giorno sette. Una interpretazione circolare della creazione, in cui l'inizio, per certi aspetti coincide con la fine"*.

²⁵ *Gv* 1, 3: *"Senza il quale nessuna cosa fu fatta"*.

²⁶ Cfr. *Str.* VI, 145, 4-6.

(Mc 14, 36; Rm 8, 12-15; Gal 4, 6). Dio, infatti, gradisce questa parola di verità, che è il primo frutto che egli raccoglie dai suoi figli”²⁷.

L’analogia tra Padre – Figlio e Uno – uomo in Clemente di Alessandria

Le esposizioni teologiche e filosofiche di Clemente d’Alexandria cercano di avvicinare Dio ai suoi lettori o ascoltatori, ma non senza accentuazioni di carattere spirituale. Parlare di Dio non è una questione puramente accademica per il nostro filosofo; ogni aspetto teologico che tocca la realtà divina necessariamente tocca l’uomo e la sua salvezza. I discorsi su Dio e i frutti di tali discorsi creano varie possibilità che permettono all’uomo di avvicinarsi a Dio. Possiamo affermare a chiare lettere che per Clemente ogni aspetto divino implica un aspetto antropologico, o in altre parole la via verso Dio è una “via analogica”: conoscendo Dio si conosce l’uomo; avvicinandosi a Dio ci si avvicina all’uomo²⁸. Forti di questa convinzione, nella presente sezione cercheremo di dimostrare, attraverso l’esposizione della via analogica, quali siano le conseguenze antropologiche di quanto sopra è stato dimostrato a proposito di Dio; in altri termini, posto che Dio è Padre e Uno, cercheremo di capire cosa consegua per l’uomo da queste due affermazioni.

Clemente sulla base di Mt 11, 27 mostra come avvicinarsi al Padre: *“Nessuno conosce il Padre tranne il Figlio e colui al quale il Figlio abbia rivelato”*²⁹. Il rapporto tra Padre e Figlio viene allargato in modo analogo agli uomini, in quanto la via verso il Figlio ci conduce al Padre. La modalità per trovare la giusta via che conduce al Padre è un’ascesi spirituale: l’esercizio delle virtù, la purificazione dalle passioni, la contemplazione, la fede, la gnosi e l’amore. Infatti, *“i giusti vanno al Padre e al Figlio attraverso la fede”*³⁰.

²⁷ Prot. IX, 88,3. Cfr. per il tema Padre e Figlio A. C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden-Brill, 2009, 98-104. Cfr. C. H. II, 17: *“L’altro appellativo di Dio è quello di Padre, in questo caso per la sua caratteristica di creare tutte le cose. È tipico di un padre, infatti, creare”*. Cfr. ancora C. H. XIV 4; V, 9; VIII 2-3; IX 8; XVIII, 14. Tutti questi testi si riferiscono a Dio come Padre. Per lo gnosticismo cfr. Str. IV, 90, 1-3. Clemente dice che i Valentini distinguono Dio Padre come *immagine del vero Dio* in Str. V, 74, 3: Contro Basilide, che non pensa *“che Dio è unico”*. Cfr. ancora Str. IV, 86, 1; Ireneo, Haer. I, 24, 3-5.

²⁸ Questo concetto viene esposto chiaramente in EP. 29, 1: *“Se vi sono realtà utili e necessarie per la salvezza, - il Padre e il Figlio e lo Spirito santo, come pure la nostra anima -, anche la dottrina “gnostica”, che le riguarda, dev’essere del tutto utile e necessaria ad un tempo”*. Trad. di C. Nardi, Clemente Alessandrino, *Estratti Profetici*, Bologna, 1992 (ristampa anastatica, Dehoniane, Bologna, 2004).

²⁹ Mt 11, 27 in Str. VII, 109, 4.

³⁰ Str. VII, 109, 2.

In questa sezione non dedicheremo grande spazio alla trattazione dell'ascesi in Clemente; basterà mettere in evidenza che *"lo gnostico"*, cioè l'uomo che è arrivato al supremo grado di perfezione della vita spirituale, nella dottrina di Clemente diventa figlio di Dio "secondo l'immagine"³¹ del Signore, per opera dell'artefice stesso, degno ormai di essere chiamato *"fratello"* del Signore e suo amico, e insieme figlio³². L'uomo diventa "figlio di Dio" per mezzo dell'opera del Figlio, del *Logos*³³ come si legge pure nell'Apostolo circa "la figliolanza adottiva"³⁴, affinché l'uomo possa invocare Dio come il suo *"Abba, Padre"*³⁵. L'Uomo che procede verso Dio e che ha il compito di diventare suo "figlio", viene chiamato a diventare anche *"uno"*, così come il suo Dio è Uno. Clemente per esprimere questa dottrina usa un *symbolon* pitagorico: *"Bisogna che anche l'uomo diventi uno, poiché lo stesso sommo pontefice è uno ed uno è Dio per l'immutabile abito per cui ciò che è «buono» perennemente «corre»"*³⁶.

Per Clemente l'uomo "gnostico", che "ama Dio", "annoverato come figlio", cammina verso Dio che è Uno, nel senso che egli, l'uomo, deve diventare uno in virtù della regola "della somiglianza"³⁷ e "della contemplazione di Dio"³⁸; in questo stadio arriva al riposo di Dio, per partecipare alle caratteristiche dell'Uno³⁹. In un certo senso i due compiti affidati all'uomo, cioè diventare "figlio di Dio" e "uno", coincidono. Per il nostro alessandrino questa coincidenza deriva dal famoso passo di *Gv* 17, 21 *"Che tutti siano uno come Tu"*, e la sviluppa nel modo seguente:

³¹ Eb 2, 11; Cfr. Str. IV, 43, 2. Pure amico di Dio cfr. Str. I, 173, 6; II, 20, 2; Str. IV, 94, 1.

³² Cfr. Str. III, 69, 3-4; EP. 31, 3: *"(Lo gnostico) una volta recisa ed eliminata ogni passionalità da tutta l'anima, egli per il futuro continua a vivere in virtù delle facoltà superiori divenute pure e «liberate per ottenere l'adozione filiale»"*. EP. 33, 2: *"(Il Signore) chiamò «amici» e «fratelli» coloro che si impegnano ad assimilarsi alla divinità sia con un'appassionata ricerca"*. Per l'aspetto antropologico, liturgico, e teologico della stessa idea, di cui si tratta nei cap. I. 2. 4; il cap. III. 2. (antropologia); III. 2. 2. (battesimo); III. 3. (Eucharistia).

³³ Cfr. Str. I, 2, 1. *"L'anima che si unisce all'anima e lo spirito che si unisce allo spirito, quando si semina la parola, fa sviluppare il seme gettato e crea la vita. Figlio diviene ogni discepolo nell'obbedienza al maestro"*. Per la "parola seminata – logos spermatikos" cfr. Giustino I. *Apol.* 44, 5; II. *Apol.* 7 (8), 1-2; 13, 2-3.

³⁴ Cfr. Rom 8, 15 in EP. 19, 1.

³⁵ Cfr. Mc 14, 36; Rom 8, 15; Gal 4, 6 in EP. 19, 2.

³⁶ Str. IV, 151, 3.

Cfr. Str. V, 27 e per il "pontefice uno": Str. II, 45, 7.

³⁷ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII 2 1155 a 32.

³⁸ Cfr. Str. I, 13, 1; 15, 2.

³⁹ Cfr. Str. VII, 68, 1-5; I, 45, 4-5.

“Dio infatti è uno al di là dell’uno stesso e al di sopra dell’unità. Perciò lo stesso pronome tu, avendo un senso dimostrativo, designa Colui, Dio, che solo veramente è, che era, che è e che sarà (Ap 11, 17) e per i tre tempi è usato un unico termine: Colui che è (Es 3, 14). Che poi questo medesimo unico Dio che sia anche giusto, lo testimonia il Signore nel Vangelo, quando dice: «Padre, quelli che tu mi hai dato, io voglio che dove sono io, anch’essi siano con me»⁴⁰.

In questo modo l’esegesi di Clemente oltrepassa la semplice lettura allegorica, né si tratta semplicemente d’una similitudine, ma per di più è una vera dottrina dell’assimilazione (exomoiosis) a Dio in senso stretto e assoluto. Il punto di partenza è l’analogia della filiazione: “perché siete figli del Padre vostro che è nei cieli”⁴¹, ma la destinazione finale in senso assoluto è quella dell’assimilazione a Dio o in altre parole, diventare in qualche modo partecipe dell’essenza di Dio. La partecipazione nell’assimilazione non è soltanto una derivazione perché si tratta d’unità reale, come si vede dalla seguente citazione:

“Affrettiamoci verso la salvezza, verso la rigenerazione (cfr. Str. II, 147, 2), noi, i più, affrettiamoci a riunirci in un solo amore (Gv 10, 16; 17, 21) secondo l’unità dell’unica sostanza; in maniera analoga, ricercando la buona Monade, perseguiamo l’Unità facendo *il bene*”⁴².

Dalla molteplicità, con la collaborazione del *Logos*, l’uomo procede verso l’armonia con Dio, che conduce all’unità con gli uomini e con Dio, per raggiungere l’unico Essere e l’unica verità, essendo figli ed avendo un solo Abba, Padre⁴³. Questo cammino ascensionale da Clemente è definito perfezione dell’anima gnostica:

“Invero dopo aver raggiunto l’ultima perfezione nella carne passando via via allo stato superiore secondo i convenienti gradi, s’affretta verso l’ovile del padre, alla vera dimora del Signore attraverso la santa ebdomade”⁴⁴.

⁴⁰ *Paed.* I, 8, 71, 2. Trad. di Paed. Pedagogo: D. Tessore, Clemente Alessandrino, *Il Pedagogo*, Città Nuova, Roma, 2005 (Collana Testi Patristici, 181).

⁴¹ Cfr. *Mt* 5, 44-45; *Lc* 6, 27-28 in *Str.* IV, 95, 1.

⁴² *Prot.* IX, 88, 2. Si osserva una simile idea in *C. H.* XVIII, 14: *Uno solo è l’intelletto per loro (lassù): il Padre; una sola è la sensazione che opera attraverso di essi, e la loro affezione reciproca è uno stesso amore che produce un’unica armonia in tutto.* Trad. di I. Ramelli.

⁴³ Cfr. *Prot.* IX, 88, 3.

⁴⁴ *Str.* VII, 57, 5. Cfr: *Str.* IV, 109,2; V, 106, 2-4; per la dimora divina cfr. *Str.* IV, 36, 3.

Conclusione

Anche se ci sono delle approssimazioni con il pensiero stoico, come la dottrina del “logos proforikos” (*Str.* VII, 53, 6; 55, 4) e del “logos endiathetos”, il pensiero interiore o facoltà di pensare (*Str.* I, 2, 1)⁴⁵ nei passi in cui troviamo un’esposizione dell’attività *noetica* della vita immanente dell’unico vero Dio, vediamo che Clemente non vuole confondere, attraverso un’analogia impropria, la facoltà *noetica* dell’uomo e quella di Dio⁴⁶. E questo, probabilmente, per un motivo “antignostico”, in quanto alcuni gnostici parlavano della differenza tra il “pensiero (Enoia)” e “l’intelletto (Nous)” divini. Clemente invece mantiene l’unità indissolubile dell’Intelletto divino con Dio Padre e nello stesso tempo sente il bisogno di chiarire la realtà del Nous in quanto “intelletto di Dio”, che egli non ritiene una semplice facoltà *noetica*, che si potrebbe assimilare alla facoltà *noetica* dell’uomo, in cui l’intelletto è solamente uno strumento con cui si comprende.

⁴⁵ In *Str.* V, 8, 7 Clemente interpreta il nome di Abraam: “Padre eletto del suono, perché il Logos emesso con la voce ha suono, e padre di esso è il pensiero: ed eletto è il pensiero del virtuoso”.

⁴⁶ *Str.* V, 6, 3: “Il Logos del Padre dell’universo non è questa nostra ragione che si esprime in parole”.

Il mondo creato, fallito e redento nella prospettiva del Vespri della Chiesa bizantina

Ivancsó István¹

Contenuto: 1. Introduzione; 2. Il mondo creato; 1/ Nell'insieme del Vespri; 2/ Nel salmo della creazione; 3. Il mondo fallito; 1/ Nelle preghiere sacerdotali; 2/ Negli stichi; 4. Il mondo redento; 1/ Verso la speranza: l'ingresso; 2/ Il compimento: la luce gioiosa; 3/ Il risultato: la grazia; 5. Conclusione.

1. Introduzione

Nel trattare il tema del mondo creato, fallito e redento, dobbiamo iniziare la presentazione con un annuncio del Vangelo: "Dio, infatti, ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna" (Gv 3,16). Questa frase di San Giovanni ci vuole dare un significato abbastanza profondo e non superficiale.² Ci dice, quello che tutti

¹ Saint Athanasius Greek-Catholic Theological College, Bethlen G. u. 13-19, Nyíregyháza 4401 (Hungary).

² I commentari interpretano il concetto del „mondo” in modo diverso. Riportiamo alcuni esempi, non in modo esauriente. „L’oggetto dell’amore salvifico di Dio è l’intero mondo creato e soprattutto l’uomo” – dice KIRÁLY E. (szerk.), *Az evangélisták írásai*, [s. l.] vol. II, 1992, 127. “Il fonte di tutta l’economia della salvezza è l’amore incomprensibile di Dio verso il mondo, verso il mondo dell’uomo. Il mondo qui si presenta nella sua forma concreta” – afferma GÁL F., *János evangéliuma*, Budapest 1987, 74. “Potremo dire che gli scritti di Giovanni identificano il »il mondo«, in un certo modo estremista, con il mondo incredente” – scrive FARKASFALVY D., *Testté vált szó. Evangélium Szent János szerint*, Eisenstadt 1986, 110. “Il mondo significa qui, come in seguito si vede, l’uomo staccato da Dio nella notte del peccato, e così caduto sotto il giudizio e nella morte definitiva” – così SCHICK, E., *Das Evangelium nach Johannes*, Würzburg 1965, 47. “Anche se dalla parola »mondo« (kosmos) udiamo l’accento peggiorativo, il dono appare ancora più meravigliosa: Dio ci ha regalato il »suo Figlio unigenito«” – dice SCHWANK, B., *János*, Szeged 2001, 126. “Giovanni usa la parola »mondo« in significati diversi. Qui l’uso è neutrale. La totalità della creatura, e soprattutto gli uomini, i suoi abitanti, sono l’oggetto

noi sappiamo: senz'altro è proprio l'uomo la corona della creazione. Sappiamo inoltre che il disegno del Creatore fu ed è rimasto non altro che salvare l'uomo, anche al prezzo più grande: per il sangue del suo Figlio unigenito. Poi sappiamo che per questo è indispensabilmente importante la fede, senza cui non è possibile raggiungere la vita eterna. Oltre a tutti questi aspetti però dobbiamo notare che San Giovanni scrive nel suo Vangelo che Dio ha amato "il mondo", e non soltanto l'uomo. Questo significa che Dio ha dato il suo Figlio unigenito per la salvezza non soltanto dell'uomo, ma anche per la salvezza del mondo intero *creato* da Lui. Infatti, tutto il mondo è stato contaminato con il peccato! Ecco, l'aspetto del *fallimento* del mondo. In conseguenza di questo fatto tutto il mondo – e non soltanto l'uomo³ – ha bisogno della *redenzione*. Per una tale prospettiva troviamo un sicuro appoggio nel testo della Santa Liturgia della Chiesa bizantina. Durante il rito della proscomidia il sacerdote dice, quando prepara il sacro pane, incidendo con la lancia in forma di croce il cosiddetto Agnello: "Viene sacrificato l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo, per la vita e la salvezza del mondo".⁴ Poi, dopo l'epiclesi, durante le commemorazioni, il sacerdote pronuncia la preghiera in modo seguente: "Ancora ti offriamo questo culto spirituale per tutto il mondo, per la santa Chiesa cattolica ed apostolica"⁵ e per i membri della Chiesa. Dobbiamo accorgere che quest'ultimo pensiero risuona nella precedente: si tratta del mondo intero!

Cioè le preghiere si innalzano verso Dio non soltanto per l'uomo, ma per tutta la creatura fatta da Dio. Ecco la prospettiva, nella quale intendiamo trattare il nostro tema, esaminando certi testi della nostra liturgia bizantina, soprattutto nel Vespro.

dell'amore salvifico di Dio" – scrive FLANAGAN, N. M., *Evangelium Szent János szerint és a jánosi levelek*, Kecskemét – Pannonhalma 1992, 20. Dal nostro punto di vista è più importante il commento seguente: "Il »kosmos« qui non è il mondo-contro-Dio, ma l'umanità che ha bisogno della redenzione. Dio ha tanto amato quest'ultimo da dargli il suo Unigenito... Secondo i gnostici dio salva l'uomo dal kosmos malvagio. Nel Vangelo di Giovanni Dio salva il kosmos affinché »non perisca«" – dice BOLYKI J., "Igaz tanúvallomás". *Kommentár János evangéliumához*, Budapest 2001, 118. – Interessante che i Padri della Chiesa non commentano questo brano di San Giovanni.

³ Secondo il concetto di Gregorio Nazianzeno l'uomo è *mikrokosmos*, mentre il mondo è *makrokosmos*. Cfr. ŠPIDLÍK, T., *La spiritualità dell'Oriente Cristiano. Alcune questioni fondamentali*, Roma 1975, 62. ID., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, 126.

⁴ *La Divina Liturgia del Santo nostro padre Giovanni Crisostomo*, Roma 1967, 25. (Nei seguenti: *Liturgikon*.)

⁵ *Liturgikon*, 115.

2. Il mondo creato

Nei testi del Vespro bizantino troviamo un duplice aspetto che dirige l'attenzione verso la creazione del mondo, oppure verso il mondo creato.

1/ *Nell'insieme del Vespro*

Nella mentalità della Chiesa bizantina il Vespro non è una semplice preghiera serale della comunità ecclesiale. Teologicamente ha un senso più profondo. Tutto il Vespro, nel suo insieme, sta all'inizio del giorno liturgico. Così guida indietro i fedeli preganti all'inizio degli inizi, cioè alla creazione del mondo (come lo vedremo ancora nel punto seguente), e li mette – teoricamente – nel mondo dell'Antico Testamento.⁶

È da notare che questo sacro ufficio, il Vespro, uno degli uffici principali della Chiesa, si inizia con una monoteistica benedizione sacerdotale: “Benedetto il Dio nostro in ogni tempo, ora e sempre e nei secoli dei secoli”,⁷ mentre all'inizio di altre cerimonie troviamo una benedizione trinitaria.⁸ Questo fatto verifica, già in sé stesso, che i preganti sono guidati agli inizi. Poi si approfondisce il pensiero veterotestamentario nei fedeli preganti per la quantità dei salmi. Oltre i salmi fissi, cioè il salmo 103, vi si trovano i salmi lucernari: 140, 141, 129, 116. Poi c'è ancora il cathisma che contiene sei o sette salmi interi.⁹

2/ *Nel salmo della creazione*

Il salmo 103 occupa un posto privilegiato nell'ufficio del Vespro. Non soltanto perché sta all'inizio di esso. Ma perché – e soprattutto proprio per

⁶ Cfr. IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgika*, Nyíregyháza 2013, 119-157.

⁷ *Anthologion di tutto l'anno*, Roma 1999, vol. I, 140. (Nei seguenti: *Anthologion*.)

⁸ Nel mattutino (orthros) bizantino domenicale e festivo la benedizione iniziale è: “Gloria alla santa, consustanziale, vivificante e indivisibile Triade in ogni tempo, ora e sempre e nei secoli dei secoli”, in *Anthologion*, 33. Anzi, nella pratica bizantino-salva se ne aggiunge: “...Triade (al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo) in ogni tempo...” – Anche nel liturgikon ungherese si trova in questo modo; si veda *A görögcsertartásu katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve*, Nyíregyháza 1920, 56. – Nella Divina Liturgia: “Benedetto il regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli”, in *Liturgikon*, 47.

⁹ Tuttavia, dobbiamo notare che né la benedizione iniziale, né la quantità dei salmi non vuole significare che la comunità pregante appartiene al popolo dell'Antico Testamento. Infatti, tutto l'insieme del Vespro tende verso l'apparizione del Figlio di Dio nel mondo come “luce gioiosa” del Padre. Inoltre, la maggior parte dei canti cantano la risurrezione e tutto il mistero pasquale di Gesù Cristo. La salmodia si chiude sempre con la formula trinitaria, quando si dice tre volte l'Alleluia e la dossologia finale per la Santissima Trinità.

questo – canta ed esalta la creazione.¹⁰ Il brano biblico, che troviamo nel libro di Genesi, cioè il hexaémeron, descrive in poche parole, quasi in modo secco, la storia della creazione, anche se la descrizione ha certi tratti poetici (Gen 1,1-2,4). Nel nostro salmo invece la troviamo poeticamente elaborata. Questa poesia esalta l'attività creativa di Dio Creatore.¹¹ Quando i fedeli pregano questo salmo, non si occupano ormai degli affari quotidiani, ma si immergono nel meravigliarsi dell'attività grandiosa del Creatore. Cantano l'impronta o tocco di Dio in tutte le cose create da lui.

Dio ha creato il mondo intero, e in esso anche la terra che in principio era informe e deserta (Gen 1,2). Per la sua parola creatrice è nata l'ordine; egli l'ha affollata con gli esseri viventi; egli ha fatto belle tutte le sue creature. Questo lungo salmo elabora a noi tutto ciò.

Il salmo 103 presenta che il mondo non è nato per puro caso, non è il risultato di una cieca ventura. Bensì è la creazione di Dio.¹² Nel nostro salmo il Creatore si presenta davanti a noi come Dio *gigantesco*. Il mondo è la sua opera. Egli ha creato in esso tutto, dagli esseri più piccoli ai più grandi: "Ecco il mare, grande e vasto: ci sono esseri guizzanti senza numero, animali piccoli e grandi" (Sal 103,25).¹³ Il salmo ci dice che il mondo è l'opera del Dio *saggio*. Pregando il testo vediamo che nel mondo tutto si trova nel suo proprio posto. Dio, con la sua saggezza, ha creato tutto così, che tutto risponda al suo obiettivo: "Come sono grandi le tue opere, Signore: tutto hai fatto con sapienza, la terra è piena delle tue creature" (Sal 103,24).¹⁴ Poi il salmo ci fa vedere che il mondo è l'opera del Dio *onnipotente*. Egli alimenta tutti i viventi. Se ricevono la vita e il cibo sono vivi, ma senza la sua cura dell'Onnipotente saranno morti. Dice infatti il salmo: "Se tu lo dai loro, lo raccolgono; e se tu apri la mano, l'universo si riempie di bontà. Ma se distogli il tuo volto, sono sconvolti; se togli loro lo spirito vengono meno e ritornano alla loro polvere" (Sal 103,28-29).¹⁵ Infine, il

¹⁰ Un'esperienza bellissima rimasta viva in me fino ad oggi, dalla mia infanzia: nel mio paese la comunione ecclesiale ha non soltanto recitato questo salmo della creazione, ma l'ha proprio cantato!

¹¹ TAFT, R., *L liturgia delle ore in Oriente e in Occidente. Le origine dell'Ufficio divino e il suo significato oggi*, (Testi di teologia 4), Milano 1988, 367. esprime chiaramente che "in Oriente la liturgia non è semplicemente un ufficio. Essa è anche il luogo di una teofania. Nella vigilia domenicale, come del resto nella Bibbia, la creazione è prima teofania".

¹² Cfr. IVANCSÓ, *Görög katolikus liturgika*, 124-128.

¹³ *Anthologion*, 143.

¹⁴ *Anthologion*, 143.

¹⁵ *Anthologion*, 143.

salmo ci presenta che il mondo è l'opera del Dio *provvidente*. Dio ha cura dell'uomo e degli animali; e non soltanto nel giorno attuale, ma anche durante tutta la loro esistenza. Ne possiamo essere sicuri mentre preghiamo: "Tutti rivolti a te attendono che tu dia loro il cibo a tempo opportuno" (Sal 103,27).¹⁶

L'uomo, vedendo come sono grandi le opere del Creatore, non può fare altro che inneggiare, lodare, magnificare l'Iddio, seguendo l'animo elevato e sublime del salmista: "Canterò al Signore nella mia vita, salmeggerò al mio Dio finché esisto" (Sal 103,28-29).¹⁷ Nell'insieme della liturgia bizantina troviamo che questo pensiero viene continuato nella preghiera della Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo. Dopo il Padre nostro infatti, prima della santa comunione, il sacerdote dice – peccato che nei nostri tempi ormai a bassa voce e non pubblicamente – nella sua preghiera, ma sempre in plurale: "Rendiamo grazie a Te, o Re invisibile, che con la tua infinita potenza hai creato l'universo, e nell'abbondanza della tua misericordia dal nulla hai tratto all'esistenza tutte le cose".¹⁸

Non è per caso che il salmo della creazione ha una bellissima cornice. Abbozzando la grandiosa opera creativa di Dio e cantando l'inno della creazione, si inizia: "Benedici, anima mia il Signore" (Sal 103,1); e si chiude proprio con le stesse parole "Benedici, anima mia il Signore" (Sal 103,35).¹⁹

3. Il mondo fallito

Fino a questo punto abbiamo visto, nella prospettiva del salmo iniziale del Vespro bizantino, la grandiosità della creazione e la grandezza del Creatore. Il hexaémeron biblico descrive alla fine di ogni atto creatrice: "Dio vide che era cosa buona" (Gen 1,10 e altri) che egli ha creato. Sì, perché l'Iddio crea esclusivamente cose buone. Il peccato non proviene da lui. Ma, come sappiamo bene, proviene dalla volontà libera prima degli angeli, poi da quella degli uomini.

1/ *Le preghiere sacerdotali*

Ed ecco, come possiamo sperimentare la conseguenza della caduta dell'uomo nella continuazione del Vespro. Mentre il popolo prega il salmo 103, il sacerdote dice le preghiere del lucernario. Ve ne sono ben otto.²⁰ Incomincia a

¹⁶ *Anthologion*, 143.

¹⁷ *Anthologion*, 143.

¹⁸ *Liturgikon*, 123.

¹⁹ *Anthologion*, 142 e 144.

²⁰ È da notare che in certi libri liturgici manca una delle preghiere, e ne riportano soltanto sette (per esempio l'*Anthologion* già più volte citato. Il nostro libro ungherese invece contiene anche la

citarle quando i fedeli pronunciano il versetto 24 del salmo: “tutto hai fatto con sapienza”.²¹ Dio possiede la sapienza. Anzi egli stesso è la Sapienza! L’uomo invece non poteva conservare la saggezza ricevuta dal suo Creatore. È fallito, seguendo la voce del tentatore e non quella di Dio. Così cadde dallo stato innocente e fu espulso dal Paradiso (Gen 3,23-24). Le porte dei cieli chiusero. Ed ecco, un fatto impressionante nel nostro Vespro: mentre il sacerdote prega davanti l’iconostasi, le porte regali sono chiuse! Il sacerdote personalizza il primo l’uomo, Adamo – e in lui tutti i suoi discendenti – davanti alla porta dell’iconostasi, che significa la porta del Paradiso, pregando per l’immissione.²²

2/ Negli stichi

Fra poco saranno cantati i versetti dei salmi lucernari che esprimono chiaramente lo stato caduto dell’uomo. Tra essi cantiamo: “Dal profondo ho gridato a te, Signore: Signore, ascolta la mia voce” (Sal 129,1-2a).²³ Nell’abisso del peccato il peccatore sperimenta la conseguenza dell’allontanarsi da Dio, e perciò prega: “Se osservi l’iniquità, Signore, Signore, chi potrà resistere?”, e subito ne aggiunge: “Sì, presso di te è l’espiazione” (Sal 129,3-4).²⁴ Nessun altro modo è possibile liberarsi dal peccato e dalla sua conseguenza. Perciò viene cantato anche un altro versetto del salmo, dove appare ormai la fiducia e la speranza del peccatore: “Per amore del tuo nome a lungo ti ho atteso, Signore, ha atteso l’anima mia la tua parola. Ha sperato l’anima mia nel Signore” (Sal 129,5).²⁵

Ritornando ancora alle preghiere lucernarie del sacerdote, osserviamo come egli ripresenta l’uomo caduto che vive nel mondo contaminato dal peccato, nel mondo che Dio creò inizialmente buono e innocente. Il sacerdote prega che Dio di non ci respinga a causa dei nostri peccati, ma ci doni la sua grazia. Eccone il testo: “Signore, Dio nostro, ricordati di noi peccatori e inutili servi tuoi (cf. Lc 17,10) quando invochiamo il tuo santo nome, e non deluderci nella nostra attesa (Sal 118,116) della tua misericordia, ma accordaci, Signore,

quinta preghiera, dopo di che si può leggere: “Questa preghiera non si trova nelle prescrizione dell’Eucologio greco”, in KOZMA J. (szerk.), *Dicsérjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv*, Miskolc 1934, 350. Cfr. anche BUX, N., *La liturgia degli Orientali*, (Quaderni di o odigos 1), Bari 1996, 185.

²¹ *Anthologion*, 141.

²² Cfr. IVANCSÓ, *Görög katolikus liturgika*, 128-130.

²³ *Anthologion*, 151.

²⁴ *Anthologion*, 151.

²⁵ *Anthologion*, 151.

tutto ciò che chiediamo di utile per la nostra salvezza".²⁶ Perciò dice in una altra preghiera: "Signore, nel tuo sdegno non ci accusare, e nella tua ira non ci castigare (Sal 37,2), ma agisci con noi secondo la tua clemenza (Bar 2,27, medico e curatore delle anime nostre: guidaci al porto della tua volontà (1Tm 2,4). Illumina gli occhi dei nostri cuori (Ef 1,18) perché conosciamo la tua verità (Eb 10,26)".²⁷ Nell'ultima delle preghiere il sacerdote prega in modo seguente: "O Dio, grande e altissimo... che hai fatto tutta la creazione con sapienza (Sap 15,1)... tu che anche in quest'ora hai concesso a noi peccatori di accostarci al tuo volto nella confessione (Sal 94,2) e di offrirti la dossologia vespertina... dirigi la nostra preghiera come incenso davanti a te (Sal 140,2) e accoglila come soave profumo (Gen 8,21; Es 29,18; Ef 5,2)".²⁸

4. Il mondo redento

Il quadro d'insieme del Vespro bizantino non è pessimistico perché non si ferma alla caduta dell'uomo e alla contaminazione del mondo con il peccato. Alla cima dell'ufficio vespertino appare la speranza: la missione del Figlio di Dio nel mondo per salvarlo. La preghiera sacerdotale nella Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo riassume eccellentemente quest'evento. Il sacerdote comincia l'Anafora verso il Padre: "È degno e giusto celebrarti, benedirti, lodarti, ringraziarti, adorarti... Tu dal nulla ci hai tratti all'esistenza e, caduti, ci hai rialzati; e nulla hai tralasciato di fare fino a ricondurci al cielo e a donarci il futuro tuo regno".²⁹ – Ma, se esaminiamo i testi del Vespro, anche in essi ritroviamo il concetto della redenzione del mondo e soprattutto dell'uomo.

1/ Verso la speranza: l'ingresso

Dopo il pentimento dell'uomo è aperto la possibilità della misericordia di Dio per mandare nel mondo il suo Figlio, il Redentore promesso. Questo fatto è simboleggiato nell'ingresso o nella processione del Vespro. Mentre il popolo canta il cosiddetto "primo doxastikón", si aprono le porte regali dell'iconostasi, il sacerdote, il diacono e i chierici fanno la processione solenne: fanno un giro circa l'altare e escono dalla porta settentrionale dell'iconostasi. Il sacerdote simboleggia Cristo stesso. Il fatto che esce dal santuario al lato buio, senza sole

²⁶ Terza preghiera lucernaria, in *Anthologion*, 145.

²⁷ Seconda preghiera lucernaria, in *Anthologion*, 144-145.

²⁸ Settima (ottava) preghiera lucernaria, in *Anthologion*, 146.

²⁹ *Liturgikon*, 103.

della chiesa, vuole significare la kenosì di Gesù Cristo,³⁰ che è venuto nel mondo per salvarlo. La processione comincia nel santuario, partendo dall'altare e finisce nel santuario, arrivando all'altare. Ecco, un fenomeno chiaro: il Figlio unigenito di Dio discese dal cielo, ha compiuto l'economia della salvezza, poi ritornò al cielo. Intanto ha effettuato il suo mistero pasquale, perché è venuto "per noi uomini e per nostra salvezza".³¹ Proprio in questo senso può pregare il sacerdote nella preghiera dell'ingresso: "Benedici, o Cristo, il nostro ingresso... perché la tua discesa, la tua salita e la tua vita con gli uomini è sempre benedetta".³²

2/ Il compimento: la luce gioiosa

Il momento principale del Vespri bizantino senz'altro è la processione o l'ingresso, con il ringraziamento per la luce.³³ Ma questa affermazione vale soltanto che la guardiamo insieme al canto che si chiama "Luce gioiosa"; canto che è uno dei canti più antichi della Chiesa.³⁴ Canto che esprime: la luce del mondo, per noi cristiani, non la assicurano gli astri o le luci serali, ma "la luce vera, che illumina ogni uomo che viene nel mondo" (Gv 1,9). Nell'architettura bizantina è un principio fondamentale di progettare l'edificio della chiesa, che mentre il popolo canta quest'inno, i raggi del sole tramontando brillino su Gesù sedente nel braccio di sua Madre sull'iconostasi. Infatti, egli è lo splendore della gloria di Dio, che riempie tutto. Egli porta vicino agli uomini colui che "abita una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere" (1Tim 6,16); porta vicino cosa che "nessun uomo può vedere e restare vivo" (Es 33,20), cioè vedere in Gesù Cristo il Dio Padre.³⁵ Perciò osiamo cantare: "Luce gioiosa della santa gloria del Padre immortale, celeste,

³⁰ "Egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce" (Fil 2,6-8).

³¹ Frase del *Credo*, in *Liturgikon*, 99.

³² KOZMA, *Dicsérjétek az Úr nevét*, 364.

³³ Cfr. TAFT, R., *The Liturgy of the Hours in the Christian East: Origins, Meaning, Place in the Life of the Church*, Karikkamuri 1984, 248- 253.

³⁴ San Basilio il Grande (†379) scrive che quest'inno già ai suoi tempi era talmente antico che nessuno ricordava più chi lo avesse composto: *De Spiritu Sancto* 29,73. In VANYÓ, L. (szerk.), *A kappadókiai atyák*, (Ókeresztény Írók 6.), Budapest 1983, 155.

³⁵ Rispose Gesù a Filippo: "Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto? Chi ha visto me ha visto il Padre" (Gv 14,9).

santo, beato, o Gesù Cristo".³⁶ È vero che in conseguenza del peccato l'uomo si è allontanato da Dio. Ma nel Gesù Cristo il Dio è venuto vicinissimo di nuovo a noi.

Il mondo contaminato con il peccato è stato rinnovato da Gesù Cristo, di colui che cantiamo nel inno: "tu che dai la vita [al mondo³⁷]". Benché egli può dare la vita non soltanto all'uomo, ma anche al tutto il mondo, si conclude il nostro inno: "perciò a te dà gloria il mondo".³⁸

3/ Il risultato: la grazia

Con la vita che riceviamo dal di sopra, da Dio, arriva a noi anche la vita soprannaturale, cioè la grazia. Naturalmente, questo fatto non avviene automaticamente. Se ne deve collaborare. Perciò cantiamo – e non soltanto il sacerdote, ma tutta la comunità pregante – nell'inno: "Sia la tua misericordia, Signore, su di noi, come a te abbiamo sperato".³⁹

La parola "misericordia" qui si trova nel senso "grazia". E proprio così si può interpretare la frase seguente dell'inno: "Signore, la tua misericordia [cioè: grazia] è in eterno, le opere delle tue mani non trascurare".⁴⁰

Le opere delle mani di Dio è: tutto il mondo. È vero che tra le cose create da Dio soltanto gli esseri dotati di ragione possono sperare in Dio, come continua il nostro inno vespertino. Ma se la provvidenza divina non sarebbe in funzione, nulla potrebbe rimanere in esistenza dalla sua creatura. Sapendo questo il nostro autore ha redatto così il testo dell'inno.

5. Conclusione

Concludendo il nostro tema sul mondo creato, fallito e redento nella prospettiva del Vespri della Chiesa bizantina, possiamo prendere in prestito un testo bellissimo dalla Divina Liturgia. San Giovanni Crisostomo dice nella sua anafora verso Dio: "Tu hai amato il mondo a tal segno da dare l'unigenito tuo

³⁶ *Anthologion*, 153.

³⁷ Nella versione ungherese – come noi la usiamo in tutti i nostri libri liturgici – è aggiunta questa espressione tanto importante per il nostro punto di vista. Si veda per esempio il libro generalmente usato nella Chiesa greco-cattolica ungherese: *Dicsérvjétek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv*, Nyíregyháza 1994, 110-111.

³⁸ *Anthologion*, 153.

³⁹ *Anthologion*, 155. – E così avviene anche nel brano della Grande dossologia nel mattutino, in *Anthologion*, 90.

⁴⁰ *Anthologion*, 156.

Figlio".⁴¹ Questa frase risuona quella precedente che abbiamo già citato dalla proscomidia della liturgia: "Viene sacrificato l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo, per la vita e la salvezza del mondo".⁴² Sì, l'Iddio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito per salvarlo (cfr. Gv 3,16), e con altre parole: "In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui" (1Gv 4,9). E Cristo ha compiuto tutta l'economia della salvezza che la liturgia ci riassume in modo seguente: facciamo memoria "di tutto ciò che è stato compiuto per noi: della croce, della sepoltura, della resurrezione al terzo giorno, dell'ascensione ai cieli, della sua presenza alla destra del Padre, della seconda e gloriosa venuta".⁴³

Abbiamo visto che il vespro bizantino rimanda i preganti, teoricamente, nel mondo dell'Antico Testamento con la benedizione monoteista, con la quantità dei salmi recitati e cantati, e soprattutto con il salmo della creazione. Abbiamo sperimentato in base ai testi che il mondo creato originariamente tutto buono aveva bisogno della redenzione, perché è fallito e così è contaminato con il peccato. Dio però non l'ha abbandonato, ma ha mandato il suo Figlio nel mondo per salvarlo, come abbiamo visto nella spiegazione della processione del Vespro. Poi potevamo sperimentare nel canto principale del Vespro, come è arrivato vicinissimo a noi il Figlio unigenito: nella "luce gioiosa" possiamo considerare il Padre che abita in un inaccessibile splendore. Abbiamo visto che i testi del nostro Vespro come ritengono importante la grazia di Dio per rimanere senza peccati, o per poter ritornare allo stato originario creato da Dio non soltanto dell'uomo, ma anche di tutto il mondo.

Terminando, vorrei citare un testo della Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo che riassume molto bello il concetto del mio tema: "O Cristo Dio nostro, Tu che sei la perfezione della Legge e dei Profeti e hai compiuto tutta la missione ricevuta dal Padre, riempi di gioia e di felicità i nostri cuori, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen."⁴⁴

⁴¹ *Liturgikon*, 105.

⁴² *Liturgikon*, 25.

⁴³ *Liturgikon*, 107.

⁴⁴ *Liturgikon*, 145-147.

Religion and Ethnicity in Máramaros County in the 18th Century¹

Jaczkó Sándor²

Summary. The geographical configurations of Máramaros in large part defined the life, spiritual properties, religious devotion and opportunities of the people living in the area. Notwithstanding the circumstances affording only modest sustenance, it was an attractive territory for the Ruthenian and Romanian settlers. Ethnic divisions would gradually come to provide a platform for inter-confessional confrontation. The Viennese Court was quick to recognise that by destroying the harmony between denominations it could strengthen its political presence in the region. Protestant defence did not go beyond inciting disorder among the faithful and forestalling the execution of the regulations of the Court. As the power of the Duke of Transylvania declined, all efforts of this kind would also weaken. Clarifying the issue of the ecclesiastical administration of Máramaros also contributed to a justified and rightful consolidation of the self-awareness of the Romanian Nation as well.

Máramaros was one of the most easterly administrative units of the Kingdom of Hungary in the 18th century.³ Recurrent names, such as *Maramarosiensis*, *Marmarosiensis* and *Maramarusiensis* in Latin, *Máramaros* in Hungarian,

¹ The completion of this study has been enabled by support provided in conjunction with the OTKA PD 109559 Project entitled *A görögkatolikus egyház élete a 18. században a Barkóczy instrukció fényében* (The life of the Greek Catholic Church in the 18th century in view of the Barkóczy Instruction).

² Saint Athanasius Greek-Catholic Theological College, Bethlen G. u. 13-19, Nyíregyháza 4401 (Hungary)

³ Maramureş as a county was established amongst the last in historic Hungary. The first reference to it is found in a charter from the year 1199 mentioning it as '*terra*', i.e. a royal estate and hunting ground, similarly to large proportions of Bereg and Ugocsa in the age of the Árpáds. Alexandru Filipascu: *Istoria Maramuresului*. Gutinul: Baia Mare, 1997. 19, 34. ISBN 973-9190-41-3.

Maramuresch in German, as well as *Maramureș* in Romanian, all refer to this multiethnic county.⁴ One of the largest former counties of the Transisza Region was bordered by Bereg-, Ugocsa- and Szatmár Counties on the west, Beszterce County on the south, Bukovina and Galicia on the east, and Galicia on the north. Albeit large in area, it was characterised by low population density⁵ as, except for the four-or-five-kilometre long valley of the river Tisza crossing the County in a southeast-northwest direction, it was completely covered by the three main mountain ranges of historic Hungary.⁶ This area was primarily suitable for shepherding and forestry, which would not require a workforce of a particularly large size.

Máramaros was chiefly regarded by the Hapsburg Empire as an area of military significance on account of its geopolitical position. Its most important natural resource was salt,⁷ a property that would prove to be one of the most secure revenue sources for the Treasury for centuries. Furthermore, Máramaros also abounded in woodlands and mountain pastures attracting lesser trained migrant communities thanks to the unlimited employment opportunities available in such locations. Generally speaking, it is fair to suggest that this region, lagging behind the western part of the Empire, was by no means insignificant from an economic policy perspective in the 18th century.

In what follows, an answer will be sought to the question in what ways the ethnic composition of the County and the changes thereof impacted the development of the Greek Catholic Church during the 18th century. The historic County of Máramaros is an exemplar of the exceptional intermingling and

⁴ After 1918 Máramaros was joined to Romania and the then Czechoslovakia; subsequently, it was divided between Carpathian-Ukraine, which was part of the Soviet Union, and Romania, in 1945.

⁵ Out of the counties of the Transisza Region, Abaúj-Torna had the highest population density (39.9 people per km²). It would be followed by Szepes (38.8), Borsod (37.6), Sáros (35.7), Zemplén (33.3) and Gömör-Kishont (32.8). At 8.7, the population density of Máramaros was the lowest figure recorded. In: Dezső Dányi & Zoltán Dávid (Eds). *Az első magyarországi népszámlálás (1784–1787)*. Library of the Hungarian Central Statistical Office; Archives of the Ministry of Labour of Hungary, Budapest 55.

⁶ Elek Fényes: *Magyarországnak s a hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statistikai és geographiai tekintetben*. Pest, 1839. 4. Vol. 176-178.

⁷ Mining in Máramaros began in the late 13th century. The road to the salt mine is reported on in the records of a perambulation in 1355. István Draskóczy: *Az erdélyi sókamarak sorsa 1529-1535*. In: Gyöngyi Erdei & Balázs Nagy (Eds.). *Változatok a történelemre, Tanulmányok Székely György tiszteletére*. (Monumenta Historica Budapestinensia 14.) Budapest. 1983. 289-290. Radu Popa: *Tara Maramuresului în veacul al 14-lea*. Bucuresti, 1970. 130-132.

coexistence of an ethnically and religiously diverse population, with five major denominations (Roman Catholic, Greek Catholic, Calvinist, Orthodox Christian and Jewish⁸) and four dominant nationalities (Ruthenian, Romanian, Hungarian and German) having shaped the image of the local community in terms of religion and ethnicity since the 18th century.

Tolerance and the coexistence of ethnic groups in Máramaros based on the *Lexicon Locorum*

In Máramaros, with its multiconfessional and multiethnic background, the way denominational groups would gain and lose ground in relation to one another in the 18th century presents a particularly interesting and instructive pattern of progress. Apart from spreading their rite-related convictions, denominational groups were also instrumental in advancing a sense of ethnic, linguistic and cultural identity. The Ruthenians and Romanians settling in the County showed a degree of openness towards the Greek Catholic Church. The consolidation of the position and the social recognition of the Church united with Rome were substantially promoted by the decisions of the Viennese Court as well. The common view in Vienna was that, through supporting Romanian Orthodoxy, the opposition of the Hungarian Protestant nobility to centralisation could be counterpoised.⁹ To that end, it was also imperative that, vis-à-vis Romanian and Ruthenian Orthodoxy, the Hapsburg rulers avoid any of the commitments made to Serbian Orthodoxy. Therefore, the need to create a proper Romanian ecclesiastical structure was felt to be less acute. The Jesuits were permitted to engage in considerable missionary activities in Transylvania.¹⁰ This expansion also endorsed by the Roman Catholic hierarchy could only be countered by Orthodoxy with varying levels of success.

In respect to the early 18th century, an era preceding the evolution of conscious ethnic affiliations, in an area with such a diverse population as Mára-

⁸ Although a county decree from the year 1692 ordered the expulsion of the Jews forever, this stringent regulation would not be abided by eventually. Vilmos Bélay: *Máramaros megye társadalma és nemzetiségei. A megye betelepülésétől a XVIII. század elejéig.* Budapest, 1943. 113-114.

⁹ Keith Hitchins: *The Romanians, 1774-1866.* Clarendon Press Oxford, 1996. reprinted 2011. 200. ISBN 978-0-19-820591-3

¹⁰ Paul Shore: *Jesuits and the Politics of Religious Pluralism in Eighteenth-Century Transylvania. Culture, Politics and Religion, 1693-1773.* Ashgate Publishing Limited-Institutum Historicum Societatis Iesu 2007. 52-54. ISBN 978-0-7546-5764-4

maros, it is difficult to unequivocally assign anybody to any single nationality with reference to the currently used terminology of ethnic distinctions. Historical analyses prior to 1869 are not based on censuses but on various surveys and other indirect information (e.g. linguistic and local documentation data).¹¹ Thus, figures on ethnic and denominational relations in Máramaros are in effect estimates as the area concerned would be granted status as an administrative unit only later. Oftentimes even the priests conducting the surveys would not aim to supply realistic data, either. Motivated by their own interest or their wish to cast their respective denominations in a favourable light, they would record approximate, rounded-up or outright distorted numbers.¹² Sources of historical demography constituting the basis for objective inquiries show an increasing trend as of the 18th century. Surveys with various thematic compositions and orientations occasionally focused on certain layers or groups of the populace.¹³

As an introductory remark, it should be noted that it is precisely with regard to ethnicity that conclusions drawn by some authors on the basis of the source material sometimes appear to be inappropriate or contradictory. As the main migratory movements had taken place by the middle of the 18th century, the *Lexicon Locorum* produced in 1773 may be credited with providing a reliable picture of the ethnic and religious conditions in the County. In that period, Máramaros County had a total of 139 inhabited places: 133 villages and six towns. The vast majority of the population identified themselves as Hungarian in 5 locations, as Germans in 1 location, as Ruthenians in 85 locations, and as Vlachs (i.e. Romanians) in 50 locations, as far as the primary language spoken in the respective places was concerned. At the same time, it must be mentioned that, in two places, the local residents considered two languages as their own, a fact that testifies to different ethnic groups living side by side. The report also provides a comprehensive portrait of the denominational circumstances of the County. In addition to the 107 Greek Catholic parish priests, there were 4 Roman Catholic parish priests and 5 Calvinist ministers labelled *Helvetii*.¹⁴

¹¹ For the most useful critical overview of relevant research to date: R. Károly Nyárády: Erdély népességének etnikai és vallási tagolódása a magyar államalapítástól a dualizmus koráig. In: Erdélyi Múzeum. LIX, 1997. Vol. 1–2. 1–39.

¹² David Prodan: Teoria imigrației românilor din principatele române în Transilvania în veacul al XVIII-lea. Studiu critic. Sibiu, 1944. 20.

¹³ Erdély etnikai és felekezeti statisztikája II. Bihar, Máramaros, Szatmár és Szilágy megye 1850–1992. Compiled by E. Árpád Varga. Miercurea Ciuc, 2002.

¹⁴ *Lexicon Universorum regni Hungariae locorum populosorum*. Budapest. 1920. 312.

According to the definition of the *Lexicon Locorum*, in the Upper District (*in processu superiori*) of the County, 22 Vlach parish priests were counted. Thus, in every inhabited place of the District, there was a Greek Catholic parish.¹⁵ In 19 Vlach settlements of the District of Kaszó,¹⁶ 9 Greek Catholic parishes were¹⁷ registered. There were 19 Ruthenian and 8 Vlach settlements in the jurisdiction of Sziget (Sighetu). For that administrative unit, 16 Greek Catholic priests were entered in the register.¹⁸ In the Lower District (*in processu inferiori*), in 47 Ruthenian villages, 5 schoolmasters were also recorded in addition to 36 parish priests¹⁹. The villages Darva (Kolodna), Köves Ligeth (Drahova), Ökörmező

¹⁵ The names of the parishes are given in Latin. The bracketed information features the appellation in the primary language used by the residents of each place: For villages with a Romanian majority in Romanian; for predominantly Ruthenian locations in Ruthenian. Batiza (Batiza), Kis Bocskó (Beskojel), Borsá (Borse), Dragamérfalva (Dragumerest), Glood (Glod), Jood (Jeud), Konyha (Kuhe), Leordina (Leurdina), Mojszen (Mojsey), Petrova (Petrova), Ruzs-Polyána (Pojelina de Sup), Sajo Polyána (Pojelina Iuj Ilic), Rozalya (Hrozavlya), Ruskova (Ruskova), Sajo (Sejen), Szacsal (Sechel), Szelistye (Selishte), Szalatinka (Sletiore), Szurdok (Strimtura), Inferior Viso (Visen de Sos), Mediorsis Viso (Visen de Mislok) Superior Viso (Visen de Sus). In: *Lexicon Universorum regni Hungariae locorum populosorum*. Budapest. 1920. 132.

¹⁶ In the 14th and 15th centuries, the middle part was named the Duchy of Kaszó after the river Kaszó flowing across the area, whereas the whole territory would come to be known as the District of Kaszó as of the 16th and 17th centuries. In more detail: *Magyarország történeti helységnévtára - Máramaros megye (1773-1808)*. Budapest. 1996. 90-101.

¹⁷ Barcanfalva (Bersana), Bardfalva (Berbesti), Brébb, Budfalva (Budesti), Gyulafalva (Dsulyesti), Kalinfalva (Kelinesti), Kracsfalva (Kresesti), Mikola Pataka (Velnyneny), Sugatagh (Sugetagh). In: *Lexicon Universorum regni Hungariae locorum populosorum*. Budapest. 1920. 132-133.

¹⁸ Out of the villages where the majority of the inhabitants were Romanian, there were Greek Catholic parish priests in the 10 places listed below: Superior Apsa (Apsu Verchnyu), Dombo (Dubove), Ganya (Ganich), Irholcz (Irhucok), Kökényes (Ternova), Kalinfalva (Kalinach), Major Kirva (Krivoo), Inferior Neresznice (Nersnicu), Remete (Reminth), Taraczköz (Teresve). Parish priests were documented for the following 6 Romanian villages: Mediocr. Apsa (Apse dnje Mishlok), Inferior Apsa (Apse dnje Zos), Fejéregyháza (Bezerida Albo), Szarvaszó (Saraseo), Szaplönca (Sepinca), Szlatina (Slatina). In: *Lexicon Universorum regni Hungariae locorum populosorum*. Budapest. 1920. 133.

¹⁹ Greek Catholic parish priests served in Bedő (Bedevlya) Berezna (Berezova), Bereznik (Bereznik), Bukovecz (Bukovca), Csomanfalva (Chomalova), Dolha (Doha), Darva (Kolodna), Gernyész (Kopashna), Husztköz (Nankova), Herincse (Herinche), Iszka (Izok), Kricsfalva (Krichova), Keselymező (Keselyova), Kusnyicza (Kushnica), Kereczke (Kerecke), Kalocsa (Kalochava), Köves Ligeth (Drahova), Lipcse (Lipche), Mihalyka (Krajnikova), Ötvesfalva (Zolotarova), Ökörmező (Valava), Hideg Patak (Studena), Priszlop (Prislop), Ravaszmező (Lisica), Rippinye (Rippine), Ricska (Richka), Sándorfalva (Shandrova), Soófalva (Danilova), Szeklenca (Sokernica), Szelistye (Selisty), Szinever (Sinever), Ujbard (Ujbarova), Uglya (Uglye), Urmező (Urmezevlya), Vajnagh (Vunihova), Zadnya (Zadnya). In: *Lexicon Universorum regni Hungariae locorum populosorum*. Budapest. 1920. 134-135.

(Valava), Szeklencze (Sokernica), Szelistye (Selisty) had their own schoolmasters. In the Bocskó Demesne (*in dominio Bocsko*), two settlements were registered as bilingual. In Sziget, the primary (*principaliter*) languages spoken were Hungarian and Ruthenian, whereas in Rónaszék (Coștiui), German and Ruthenian were the main languages used in everyday communication. In addition, twelve further Ruthenian villages, as well as one Romanian (Kracsfalva (Crăcești)) and one Hungarian (Hosszúmező (Cămulung de Tisa)) village were found in this area. 5 schoolmasters assisted 12 Greek Catholic and 3 Roman Catholic parish priests, as well as 2 Calvinist ministers in their work.²⁰ In Hosszúmező and Rónaszék, there was one schoolmaster, respectively, whereas, in Sziget, 3 *ludi magisters* were employed. In the 5 Ruthenian and 3 Hungarian villages of the Demesne of Huszt (*in dominio Huszth*), there were 8 Greek Catholic parish priests, 3 Calvinist ministers and 13 schoolmasters working.²¹ Huszt also had its Roman Catholic parish priest, hence the only place with representatives of all three denominations. Within Máramaros, it is in this administrative unit that the foundations of an ecclesiastical institutional system are shown to be established to the most advanced degree. There was at least one schoolmaster for each village, and in Bustyaháza (Bushtino) even 2 schoolmasters were in charge of educating the young. In two towns of the Demesne, Técső (Tichiv) and Visk (Vyshkove), two denominations were represented. In each of those places there were 2 schoolmasters respectively. As a positive example, mention could be made of Huszt again, where 3 schoolmasters would cooperate in furtherance of religious and intellectual growth.

²⁰ In the Bocskó Demesne, Greek Catholic parish priests were found in the following places: Bocsko (Bechkon), Hoszu Mező (Hosu Mezo), Kracsfalva (Krachesty, Kőrösmező (Jasene), Lonka (Luh), Fejér Patak (Bile), Kabala Polyana (Polyana Kobilecka), Kaszó Polyana (Polyana Kosinska), Rhona Szék (Koshtyl), Akna Rhaho (Koshtilsky Rachin), Bocsko Rhaho (Rahin), Felső Rhona (Vishna Runa), Szigeth (Sihot). Catholic parish priests served in the villages Bocsko (Bechkon), Rhona Szék (Koshtyl) and Szigeth (Sihot). Hoszu Mező (Hosu Mezo) and Szigeth (Sihot) were areas where the Calvinist Church conducted its activities. Hoszu Mező (Hosu Mezo) and Szigeth (Sihot) were areas where the Calvinist Church conducted its activities. In: *Lexicon Universorum regni Hungariae locorum populosorum*. Budapest. 1920. 136.

²¹ The villages Bustyaháza (Bushtina), Dulfalva (Dulova), Huszth (Hust), Iza (Iza), Szaldobas (Saldobosh), Tecső (Techo) Talaborfalva (Terebvla) and Visk (Vishk) had their own Greek Catholic parish priests. Calvinist ministers were recorded for all three towns of the District: Huszth (Hust), Tecső (Techo) and Visk (Vishk). In: *Lexicon Universorum regni Hungariae locorum populosorum*. Budapest. 1920. 136.

Apart from outlining interethnic relations, data from the 1785 census, the first of its kind in Hungary, also pointed to the fact that the Máramaros Basin was saliently sparsely populated. There were as few as 105,000 people living in an area of 10354.9 km² (3998 square miles).²² As a consequence of the massive migratory movements, between 1720 and 1790, the total population of the Carpathian Basin rose from 4.3 million to 9.9 million, with the number of Hungarians increasing from 1.7 to 3.1 million, and the number of non-Hungarians from 2.6 to 6.8 million, in large part thanks to the more than 3 million settlers of German, Serbian, Romanian, Ruthenian etc. origin.²³ By the end of the 18th century, the Hungarian ethnic component had shrunk, while the expansion of the Romanians, Serbs and Slovaks had accelerated.

In a geographical region characterised by the convergence of the plain and mountainous areas, not only the landscape but also the ethnic image of the County would present some alterations. The population consisting of Hungarians and a fairly small number of Germans (Saxons) was concentrated almost exclusively on the banks of the river Tisza. In line with their economic background and lifestyle, the Hungarian community arriving from the direction of the Great Hungarian Plain had chosen to colonise the foothills of the mountains of Máramaros. By the 19th century, nearly homogenous Romanian and Ruthenian²⁴ colonies had been formed in areas of higher altitudes.²⁵ There is absolutely no reason to question their religious devotion, and it is evident that they adhered to their customs and traditions to the full. According to the *Lexicon Locorum*, there were no schoolmasters to be found in

²² According to the first census in the year 1785, there was a population of 104,126 people in 141 inhabited places. In terms of gender distribution, the County was inhabited by 50,453 female and 53,051 male residents. According to the survey, there were 150 priests working in Máramaros. In addition to them, 8349 noblemen, 85 clerks, 964 citizens, 8220 peasants, 6124 heirs of citizens and peasants, 9659 villeins, 2510 others and 21 soldiers on leave were recorded in the census. Dezső Dányi & Zoltán Dávid (Eds). *Az első magyarországi népszámlálás (1784–1787)*. Library of the Hungarian Central Statistical Office; Archives of the Ministry of Labour of Hungary, Budapest. 1960. 91.

²³ Károly Kocsis: A magyar etnikai térszerkezet változásai a honfoglalástól napjainkig. In: *Tér és Társadalom* 10. (1996/1.) 83-84.

²⁴ For an ethnographic description of the Vlachs and Ruthenians of Máramaros: Elek Fényes: *Magyarországnak s a hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapota* statisztikai és geographiai tekintetben. Pest, 1839. Vol. 4. 183-185.

²⁵ For research on the Slovaks coming to the County: Pál Dancu: A szlovákok megtelepedése Szatmár, Ugocsa és Máramaros vármegyékben a 18. század folyamán és a 19. század elején. In: Albert Zsolt Jakab & Lehel Peti (Eds.) *Kisebbségek interetnikus kontaktusában. Csehek és szlovákok Romániában és Magyarországon*. Cluj-Napoca, 2010. 13-34.

those places,²⁶ and, thus, the populace would rely on their own observations and experience.

Although the 1555 Peace of Augsburg²⁷ and, subsequently, the Peace of Westphalia in 1648 guaranteed free movement (*ius emigrandi*), the Hapsburg Empire would prefer transplantation during the 18th century in order to foster uniformity in the profession of faith in areas reclaimed from the Turks.²⁸ The relocation- and colonisation-related policies of the Viennese Court, taking account of economic, religious and ethnic aspects, in the main favoured the settlement of Catholic German groups.²⁹ The Turkish invasion turned the migration flow of the Balkans north, thereby stemming the southward expansion of the Romanians and redirecting it towards Transylvania. This way, between the 14th and 16th centuries, the Romanian population became increasingly westward oriented, and more and more Romanian immigrants would appear in the north-western portions of the mountainous areas of Máramaros, as well as in Galicia. Therefore, as early as the late 14th century, a substantial Romanian gentry-society had evolved in Máramaros, and even a few major landowner families began to emerge.³⁰ The ratio of noblemen in Máramaros was remarkable even on a national scale,³¹ a fact well corroborated

²⁶ István Udvari: A Munkácsi Egyházmegye oktatásügye a XVIII. században. In: György Janka (Ed.). *Örökség és küldetés*. St Athanasius Greek Catholic Theological College: Nyíregyháza, 2001. 77-78.

²⁷ For those subjects of a non-serf status who did not accept the religion of the given province and had not incurred tax arrears. For surfs, forcibly maintained personal dependence would thus be tantamount to the complete lack of freedom of faith. At the same time, the citizens of imperial towns and cities received assurances providing for the coexistence of the two denominations in cases when the population was mixed.

²⁸ Ernst Wangermann: Confessional Uniformity, Toleration, Freedom of Religion: An Issue for Enlightened Absolutism in the Eighteenth Century. In: *Diversity and dissent: Negotiating religious difference in Central Europe, 1500-1800*. (Eds.) Howard Louthan, Gary B. Cohen & Franz A. J. Szabo. (Austrian and Habsburg Studies, V. 11) (ISBN 978-0-85745-108-8). Berghahn Books, New York-Oxford, 2011. 211-212.

²⁹ Transmigration advocated by the Hapsburgs would give rise to an ecclesiastical policy gradually adopting a religious tolerance-centred character. Gernot Kocher: *Die Reformen Josephs II.*, In: Helmut Reinalter (Ed.): *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*. Vienna-Cologne-Weimar, Böhlau, 2008. 125-161.

³⁰ László Makkai: Erdély népei a középkorban. In: József Deér & László Gáldi (Eds.). *Magyarok és Románok*. Budapest. 1943. I. 408.

³¹ Pál Joódy: Máramaros vármegye 1749–1769. évi nemesség vizsgálata. *Sighetu Marmáriei*, 1943. Csaba Csorba: Északkelet-Magyarország néptörténeti vázlata. In: Ernő Kunt, József Szabadfalvi & Gyula Viga (Eds.) *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. (A miskolci Herman Ottó Múzeum néprajzi kiadványai 15.) Miskolc, 1965. 24.

by the data in the *Lexicon Locorum*.³² Acquiring the title 'nobleman' guaranteed exemption from taxes, facilitating sustenance to a considerable extent.

As the survey presented in the *Lexicon Locorum* indicates, the bulk of natural Romanian population growth would continue to be confined to mountainous areas. The names of the villages created as a result of the colonisations taking place between the 17th and 19th centuries are Ruthenian, with mountain brooks motivating the choice of names. Verhovina was virtually completely Ruthenian back in the middle ages, while the southern section of the County was Romanian. The population of medieval Hungarian villages would slowly be absorbed by the Ruthenian communities settling in the region in ever larger numbers.³³ This would lead to a significant shift in the ratio between the Hungarians and the ethnic groups.

The low population density, in contrast with some other parts of the Hapsburg Empire, may be accounted for by the fact that contemporary farming models and techniques would not permit communities of a larger size to thrive unhindered in the region. Even though natural assimilation and the aforementioned migratory processes may well have inverted previous ethnic proportions, they would not amount to a threat to the peaceful and harmonious coexistence of ethnic groups. The diplomacy of the Viennese Court realised relatively early on that changes in ethnic ratios could possibly impact the cooperation between religious groups as well. To ensure Hapsburg dominance, they would instigate a competitive situation that would radically transform faith relations in Máramaros in the course of the 18th century. Ethnic communities, especially the Romanians, would be more and more vocal in calling for union with Rome and would express their desire to create an ecclesiastical administrative system of their own.

The Roman Catholic Church in Máramaros

Following an overview of the changes in the ratios of ethnic groups, a description of the situation of denominations in this region will be presented. First, the situation of the Roman Catholic Church will be addressed. This County was assigned to the jurisdiction of the largest diocese in Hungary, the

³² The distribution as per the survey is as follows: 150 priests, 8349 noblemen, 85 clerks, 964 citizens, 8220 peasants, 6124 heirs of citizens and peasants, 9659 villeins, 2510 others and 21 soldiers on leave.

³³ Zsolt Sebestyén: *Máramaros megye helységneveinek etimológiai szótára*. Nyíregyháza, 2012. 6-7.

Bishopric of Eger.³⁴ The authority of Eger in terms of church governance encompassed 12 counties.³⁵ The identity of Catholicism in Máramaros had been virtually completely undermined by the Reformation so that, at the end of the 17th century, the County had to face hardships caused by the considerable shortage of priests. At the same time, Catholic Restoration, thanks to its peculiar methods, had some major accomplishments in the Transtisza Region, particularly in Heves, Zemplén, Borsod and Sáros Counties, in the early 18th century. In those counties, the parish-based system would continue to be consolidated, and even new parishes would be established. On the contrary, the Bishopric of Eger was confronted with some serious challenges in catholicising the population of Máramaros County as no real growth could be achieved in this area.³⁶

To substantiate the assertion above, allusions could be made to extant parish priest catalogues. The three documents surviving from this period supply an utterly dismal depiction of the situation of the Catholic Church at that time. There was not a single parish maintained by diocesan priests in the County. As evidenced by the parish priest catalogue from the year 1715, there were Conventual Franciscans in Rad (Raád), Máramarossziget (Sziget) and Huszt. As this piece of data suggests, monks were engaged in the pastoral care of the faithful. No improvement may be ascertained from the period of the subsequent census, either. As the 1737 parish priest catalogue reveals, within the Bishopric of Eger, the parish network was at its most incomplete in Máramaros County. Sziget (Szigett) was dominated by the Piarists, whereas Huszt was served by the chaplains of the Castle. According to the catalogue from the year 1745, there continued to be no secular parish in Máramaros

³⁴ The status of the Arch-Deanery of Máramaros from an ecclesiastical law-related point of view was resolved during the dispute between the Diocese of Transylvania and the Diocese of Eger in the 14th century. According to the Diocese of Transylvania, the uninhabited areas of Máramaros were within their diocesan borders of ecclesiastical administration. The Bishopric of Eger laid claim to Máramaros on account of the provenance of the settlers there. Finally, the Arch-Deanery was joined to the Diocese of Eger in 1346.

³⁵ In his letter penned on 18 of January 1733, István Telekessy, Bishop of Eger (1699-1715), precisely defined the territorial extent of his Diocese. 'Dioecesis Agriensis hodie ex duodecim comitatibus utpote: Heves, Borsod, Abauivar, Saros, Zemblin, Unguar et Districtu Jazigum item Bereg, Szabolcs, Szatmar, Ugocsa, Zarand, Maramaros, oppidis Haidonicalibus consistent.' The Archives of the Archdiocese of Eger (Hungarian: Egri Főegyházmegyei Levéltár (hereafter: EFL)) I. Archivum Vetus (AV.) Nr. 8. Agriensis episcopatus divisionem et in Nagybánya novi erectionem respicientia

³⁶ István Sugár: *Az egri püspökök története*. Budapest. 1984. 184.

County. The Piarists would conduct their missionary activities in Máramarossziget (Sighetu Marmăției), while the Conventual Franciscans resided in Huszt (Khust).³⁷

The Greek Catholic Church in Máramaros

Increasing Catholic prevalence in Máramaros is not to be attributed to the spread of the Latin Rite³⁸ but to the promulgation of union. The Orthodox living in the County were reluctant to sign the documents of the Union of Uzhhorod. Thus, after the Orthodox Bishop of Máramaros was evicted from the Monastery of Mukacheve in 1664, it would not be long before Bereg County, having similarly demonstrated resistance up to that point, became Catholic. It was only the Ruthenian populace of Máramaros that retained the Greek Orthodox traditions and liturgical customs.³⁹ In Máramaros, as well as in the neighbouring counties, the Orthodox Church would hamper the activities of Bishop De Camillis, aimed at securing recognition for the jurisdiction of the Greek Catholic Eparchy of Mukacheve.⁴⁰ However, as in his report addressed to Cardinal Kolonics on 22 of April 1690, De Camillis pointed out, the episcopal office in Máramaros was held by a schismatic bishop.⁴¹ Whereas the

³⁷ The 1715 catalogue of parish priests compiled in the early days of Erdődy's episcopate recorded 64 parishes; the remaining 15 villages were administered by monks. Thanks to the ambitious efforts of the Bishop in terms of institutional organising work, the number of parishes rose to 195 in a matter of 22 years. The last parish priest catalogue under investigation was written in 1745, between the time of Erdődy's death and the arrival of Ferenc Barkóczy in Eger. Erdődy bequeathed 221 parishes to his successor; the remaining 24 parishes were managed by monks.

³⁸ In 1804, at the time of the establishment of the Diocese Szatmár, in the area of the Arch-Deanery of Máramaros, there were 11 parishes and two local chaplaincies, with a total of 5900 faithful. In: A Szatmári Egyházmegye Jubileumi Sematizmusa. Published by the Roman Catholic Bishopric of Satu Mare (Szatmárnémeti). Satu Mare, 2006. 232.

³⁹ Sándor Cziple: A máramarosi püspökség kérdése. Budapest. 1910.

⁴⁰ At the inception of his episcopacy, De Camellis was not able to attain durable achievements in Máramaros despite support from Kollonich. During Rákóczi's War of Independence, he was obliged to secede from Máramaros and would relocate to the western portions of the Eparchy, the safe Prešov. Mihály Balogh: A Máramarosi Görög Szertartású Orosz Egyház és Vicariatus történelme. Ungvár (Uzhhorod). 1909. 16-17. Michael Lutskey: Historia Carpato-Ruthenorum Cassoviae, 1843. Vol. III. 15.

⁴¹ 'E de fatto nel comitato di Maramurus, che confina con questo havendo, quelli preti sentito, che io son venuto da Roma già cercano di far venir pro loro qualche altro vescovo scismatico et ad esempio loro si fara l'istesso negli altri comitati e cosi in luoghi di mette in qualche bon sesto le cose, sara una confusione e disordine peggiore': Antal Hodinka: A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára. Vol. I, Ungvár (Uzhhorod), 1911. 298.

clergy of the Szepesség, as well as of Zemplén and Ung Counties united with the Roman Catholic Church in 1646, the anti-Hapsburg dukes of Transylvania supported the continued existence of Orthodoxy in Bereg and Máramaros.⁴²

In his Diploma issued in 1699, Leopold ordered that the Orthodox priests participating in the union be granted the same rights and privileges that the Roman Catholic clergy were entitled to. Uniate priests were freed from serfdom and would be exempt from performing socage and community work.⁴³ The Monarch also endeavoured to provide for the implementation of this regulation. He called on secular authorities to protect the Uniate clergy against any anticipated abuse. The Viennese Court even authorised Jesuits conducting missionary activities among the Romanians to promise political prerogatives also to the laity participating in the union.

Protestants in Máramaros felt justifiably wary of the union as the growing prevalence of Catholics would diminish their influence on the Romanians. The conspicuous initial successes of the union were massively downgraded by the vicissitudes of Rákóczi's War of Independence. Moreover, delivering on the promises made to the Orthodox community also suffered considerable delay. In a period marked by such tensions, among ordinary people, it became practically impossible to judge who was Uniate and who was Orthodox in the 'Greek Faith' population of Transylvania. As a measure intended to exert political pressure on the Church, Ferenc Rákóczi nominated an Orthodox bishop, in the person of József Sztojka (1690-1711). Sztojka would more and more depart from the practice of synodality characteristic of Orthodoxy, thereby leading to deteriorations in his relationship with the priests. In the end, Sztojka sought assistance from the Transylvanian Calvinist Church, the conditions, spirituality and teaching of which appeared to be rather far-fetched from the rightful demands of the Eastern faithful. In 1708 a coadjutor bishop was appointed to serve alongside Sztojka.⁴⁴ On account of his scandalous demeanour, the Coadjutor would not only squander the support of the aristocrats but would further exacerbate the crisis within the Orthodox Church

⁴² Egyed Hermann: A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig. Munich, 1973. 271–272.

⁴³ Eötvös Lóránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtár és Kézirattár (Budapest) Collectio Hevenesiana. Vol. 24. 111–113.

⁴⁴ On their division of labour: Antal Hodinka: A munkácsi görög-katolikus püspökség története. Budapest. 1909. 552–553.

as well. The Orthodox faithful and priests in Máramaros would remain completely isolated after the Union of Alba Iulia.⁴⁵

The pastoral care of the Eastern-rite faithful united with Rome was not only the responsibility of the Diocese of Eger, but the Greek Catholic Episcopate of Mukacheve would also regard the catholicisation of Eastern-rite communities as its duty. Mukacheve would continually consolidate its ecclesiastical policy-related ideas and renew its pastoral relations with the Eastern-rite communities of Máramaros. Diplomatically utilising Eger's zeal in the process of catholicisation driven by its concept of Latinisation, the Bishop of Mukacheve would continue to reaffirm his existential position and moral renown in Máramaros, too. The Bishops of Eger would consider the Bishops of Mukacheve as Eastern Rite Vicars until the proper foundation of the Episcopate of Mukacheve in 1771.

The Vicariate of Máramaros was established by György Bizánczi, Bishop of Mukacheve, with a view to serving the needs of the Greek Catholic faithful and suppressing the influence of the Orthodox bishop having his seat in the Uglya Monastery. However, Bizánczi was well aware of the fact that he was to have his accomplishments in terms of local conversions approved. He would urge the resolution of the situation from an ecclesiastical policy perspective in Vienna. He was requesting increasingly forcefully that the Chancellery prohibit the activities of the Orthodox bishop in Máramaros as the area had for long belonged to the Eparchy of Mukacheve. The Sovereign assured Bizánczy of his support in his missive written on 22 of August 1720 and forbade the Orthodox bishop from performing any activities.⁴⁶

⁴⁵ The Union Document was signed by Atanasius, Metropolitan of Alba Iulia, as well as by the 54 deans and 1563 priests attending the event on 5 of September 1700. The Congregation for the Propagation of the Faith endorsed Atanasius appointed as the Romanian Greek Catholic bishop of Transylvania by Leopold I and also confirmed the union in 1701.

⁴⁶ 'Demisse repraesentavit Nobis G. Gen. Bizanczy, quod licet Clerus et Populus in Cottu vestro degens de jure ad ejusdem Eccl. pertineret - nihilominus accideret, quod Schizm. quidam Eppus Dorotheus (rectius Dosotheus) Spiritualem jurisdictionem in Clerum, et populum usurpando cum maximo scandalo conjugates personas ab invicem separate, et alios excessus patrare praesumit. Quia vero memorato instauti Eppatum cum obventionibus, emolumentis et jurisdictionibus auctoritate Juris Patronatus nostri R. ante aliquot annos clementer constituissemus, vellemusque has concessionem eundem imperturbate uti, frui, ac gaudere. Idcirco harum serie vobis mandamus, ut memoratum Bizanczy Clerus et populus pro suo vero Eppo agnoscat, obventiones absque renitentia praestet - acceptisque praesentibus praefatum Schismaticum Eppum ab ulteriori exercitio praetensae spiritualis jurisdictionis districtim inhibere debeatis et teneamini.' In: Дулишкович Иоанн: Историческія черты Угро-Русскихъ. Т. III. Унґвар, 1877. 76.

Bizánczy paid a series of visits to the parishes of Máramaros in a row in 1721 so as to offer personal assurances to the faithful concerning the legal benefits guaranteed by the union. His tour was concluded with unexpected success: by the end of the year the status of the union was consolidated in the County.⁴⁷ During the canonical visitation (*canonica visitatio*), Bizánczy determined permanent remuneration for priests, cantors and sextons.⁴⁸ In 1723 he appointed Basilian monk Prokop Hodermarszki as Vicar of Máramaros, who was actively involved in the further dissemination of notions related to the union.⁴⁹ The Bishop also had cantor- and sexton positions filled by priests, a decision unreservedly seconded by the landlords since they would need to release fewer serfs. It was through this pastoral measure that the Bishop succeeded in gaining the trust of the Eastern-rite priesthood and set them on the path to social advancement. These processes resulted in such divisions in the ranks of the remainder of the Orthodox priesthood of Máramaros that would accelerate the identity loss of the Eastern-rite community and would contribute to the apparently irreversible disintegration of this denomination. Only a handful of priests would persevere in their adherence to Orthodox principles. In order to enlist the support of the County, several of them would make approaches to the Calvinist Church. The third and, at the same time, largest portion of the priesthood were entertaining the thought of joining the union.⁵⁰ Eventually, even Bishop Seraphinus Petrovan (1711-17) endorsed the union, but the priests not accepting the move would elect their own bishop, one Dositheus Theodoronic (1715-33). Following his death, the entire Orthodox community would join the union in 1734.⁵¹

⁴⁷ On 24 of December 1721, Bizánczy informed the Primate of Esztergom about the fact that the Document of the Union had been signed by 144 priests. Antal Hodinka: *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*. Budapest. 1909. 557.

⁴⁸ Mihály Balogh: *A Máramarosi Görög Szertartású Orosz Egyház és Vicariatus történelme*. Ungvár (Uzhhorod). 1909. 20-21.

⁴⁹ The list of the Vicars of Máramaros in the 18th century: 1. Prokop Hodermarszky (1723–1726) 2. Simon Olsavszky (1729–1733) 3. György Bulykó (1740–1742) 4. János Blazsovszky (1743–1744) 5. András Bacsinszky (1746–1754) 6. Dániel Haurilovics (1754–1761) 7. András Zsetkay (1761–1772) 8. Mihály Taraszovics (1772–1778) 9. György Kőszeghy (1778–1806). In: Mihály Balogh: *A Máramarosi Görög Szertartású Orosz Egyház és Vicariatus történelme*. Ungvár (Uzhhorod). 1909. 35.

⁵⁰ Athanasius B. Pekar: *The History of the Church in Carpathian Rus'.* (*Carpatho-Rusyn Research Center*) Patricia A. Krafcik & Paul Roberts Magocsi (Eds.) 1992. 62-72.

⁵¹ József Kobály: *A kárpátaljai ruszinok*. In: Barna Ábrahám, Ferenc Gereben & Rita Stekovics (Eds.) *Nemzeti és regionális identitás Közép-Európában*. Piliscsaba. 2003. 356.

The open question of Greek Catholic public administration in Máramaros County

Integrating the Orthodox faithful into the Catholic Church also meant that the Viennese Court forged social alliances with priests who had been granted privileges and exemptions. Priests with Ruthenian sentiments were ready to subscribe to the leading role of Mukacheve, while ethnic Romanians would wish to establish contacts with the Greek Catholic Episcopate of Transylvania. Thus, however surprising it may seem, yet another contender would enter the battle fought over the jurisdiction of Máramaros.

Pataky (1723-1727), Romanian Greek Catholic Bishop of Făgăraș, advanced his claim for Máramaros territories in 1725.⁵² According to the position of the Congregation for the Propagation of the Faith, the Episcopate of Făgăraș had been established for Transylvania's Greek-rite Greeks, Romanians, Ruthenians, Serbs and other ethnic groups living in the area. Conversely, in terms of ecclesiastical governance, the Episcopate of Mukacheve had authority over the territories attached to Hungary. It may be reasonable to ask who would be entitled to control Máramaros. Contrary to the expectations, the resolution of the issue would be a protracted one as Rome could not decide whether, administratively speaking, Máramaros was part of Transylvania or of the Kingdom of Hungary.

Meanwhile Pataky died, and Bizánczi was appointed as interim governor of Făgăraș. This measure appeared to have resolved the problem of which ecclesiastical territory Máramaros was to belong to as Bizánczi had consolidated his power in Máramaros with the help of Bishop Erdődy. However, Innocentius Micu Klein, appointed as Bishop of Făgăraș in 1729, having reaffirmed his own authority in his diocese, made an attempt at acquiring the Máramaros territories as well.⁵³ Nevertheless, his ecclesiastical policy-related ambitions would bear no fruit as the decree of Charles VI issued on 31 of December 1732 returned Máramaros County to the jurisdiction of the Kingdom of Hungary both administratively and judicially, with taxation remaining as the only exception. Thus, Máramaros County became part of the Episcopate of

⁵² Ghitta Ovidiu: The Problem of the Region of Maramure within the Relations between the Bishops of Alba Iulia-Făgăraș and Mukachevo in the Beginning of the 18th Century Colloquia, vol. I, nr. 1, 1994, p. 95-114.

⁵³ Antal Hodinka: A munkácsi görög-katholikus püspökség története. Budapest. 1909. 560-565.

Mukacheve finally. At the end of the 18th century, in 1769, influenced by various forms of instigation, the populace in certain villages of Máramaros intended to revert to Greek Orthodoxy, but the movement would stall soon.

Canonical visitations as a resource of conditions knowledge of an Archbishopric parish in Prešov area

Martin Javor¹

The subject of my paper will be an introduction of canonical visitations of Presov bishopric. Prešov bishopric was officially established in 22. september 1818 by bulla of Pope Pius VII.² *Relata semper* with separation from the Eparchy of Mukachevo. New Eparchy comprised 193 parishes and 150,000 believers. The seat of the bishopric was Prešov, by which it is called. Episcopal residence became a Franciscan monastery and temple belonging to the monastery was promoted to cathedral.

The Bulla *Relata semper* includes specific directives:

1. Pope declares Prešov as the episcopal city.
2. Temple of St. John Baptist in the city is proclaimed as cathedral.
3. It provides the Chapter from the five canons.
4. The Episcopal residence will be in a building which is attached to the cathedral.
5. The territory of the bishopric extends the full six counties – Abauj, Borsod, Gemer, Spiš and Turňa. Also the northern part of Zemplín County, ie. deaneries: Hostovický, Humenský, Medzilaborecký, Stropkovský and Vranovský. The south part of Zemplín remains to the eparchy of Mukachevo. In the territory, there were 193 parishes and there lived 149,987 believers of Greek Catholics.

¹ Univerzita Prešov, Slovakia.

² AGAP – Archív Gréckokatolíckeho biskupstva Prešov, f. Listiny, inv. č. 6, r. 1819, s. 137 – *Relata Semper*.

6. Bishop will be paid 6000 gold crowns there are mentioned salaries of canons, as well. It was in charge of the Emperor Francis I.
7. Bishop of Presov has full authority over all Greek Catholics, does not meddle in the affairs of the Roman Catholics and their bishops.
8. Bishop's residence will belong to Esztergom and archbishop of Esztergom will be entitled as a metropolitan.³

The collapse of the Austria-Hungarian Empire and the creation of states brought the need for further church-legal development. Based on knowledge of the situation, the Apostolic See deemed inevitable to follow the development of the Greek Catholic church in Czechoslovakia and its promotion to a new level, ie. the establishment of a metropolitan constitution. This reminds the apostolic letter of the Pope Pius XI. from September 6, 1937, by which Greek Catholics in Czechoslovakia were removed from the authority of the Esztergom archbishop and they were conformed to the Apostolic See. An obstacle of the papal project was World War II. and totalitarian atheistic regime that ruled our country for more than forty years.

Greek Catholics in Czech, Moravia and Silesia were under the authority of the Bishop's residence in Prešov after establishment of an independent Czechoslovakia. Greek Catholic Church in Slovakia was in 28. april 1950 cancelled. From this moment it was outlawed and it had to tighten to illegality. In 1968, the activity of the Greek Catholic Church in Slovakia and thus Presov bishopric was renewed. It cannot fully work in the seventies - in the period of normalization. After the year 1989 the Church revived and was fully recognized.

Sources that provide the most useful information in addressing social issues are primarily canonical visitation. Especially in the second half of the 18th Century they recorded a range of testimonies about number of believers, number of mixed marriages, about converts and apostates, an extent of compliance with religious norms, financial security and social status of priests, language situation in the parish, and so on. And it comes directly from environment of individual local communities. However, it should be noted on the limits of this kind of historical sources. Visitations should be read very critically and we should not take them as the source capturing the whole social reality. Visitors recorded only they were interested in and what they thought is relevant to the pastoral needs. According to pre-established guidelines they

³ AGAP – Archív Gréckokatolíckeho biskupstva Prešov, f. Listiny, inv. č. 6, r. 1819, s. 137 – Relata Semper.

searched particularly for limitations that required correction and they precisely recorded the particular material conditions of parishes and churches. Visitation protocols are, therefore, more inventory of negative findings, scandals and mistakes than objective and complete picture of the age. Visitors paid less attention to parochial communities operating in accordance with contemporary ideas about state and church structures not breaking the rules. Positive findings just passed over in silence because for the consolidation of discipline in the church had bigger informative value the record of deviations and violations. For various reasons people concealed many things in front of visitors. Their motives ranged from local cohesion, distrust to foreigners, to natural fear to say something that might be compromising and dangerous for themselves or for the community.

Canonical visitations were regular inspections of individual parishes and other church institutions of diocese which were made in order to ascertain the real religious, economic and social status. It was used to discover also status of religious institutions in economic area, so it means that it was made an inventory of equipment of churches, they reflected the assets and financial situation of the institution, its revenue, expenditure and its relationship to the landlord, who had the right of patronage. They monitored also the activity and institution employees' private lives (pastor, chaplain, teacher, sacristan and others), fulfillment of their commitments and also the high of their income. The protocol of this visit is called the record of canonical visitation, or visitation protocol. These are official documents and can be considered as reliable.

To describe the status of municipalities of Prešov bishopric I used the canonical visitations from the archives of the archbishop of Prešov. In the archives, there are stored visitations from the second half of the 19th century (the years 1871, 1876, 1877, 1878, 1880, 1882), especially the seventies and eighties of the 19th century. Visitations are written in Latin and are stored in 15 boxes of archival material.

Visitation protocol form answers to 386 questions of each parish. Some of them are quite surprising and some are very important for the understanding of the state of parishes in the second half of the 19th century.

1. What is the place the temple is built on (light, dark, damp, in the valley, on the hill. Is sanctuary facing the east?)
2. Of which material is the temple built?
3. Ground plan and form of the temple.
4. The height of the temple.
5. Who renovated the temple or the blessed it?

6. What can be the temple described?
7. What material and condition is tower?
8. What is roof made of?
9. By which altar is sanctuary decorated?
10. What is the state of the whole Church?
11. How many windows are in the sanctuary? In what shape?
12. The iconostasis?
13. How many windows are in the nave?
14. How many Windows are in atrial, what is their their size and shape?
15. How many windows are on the tower, what is their status and form?
16. What form and condition is the entrance to the temple?
17. Is door to the temple ironbopunded and what is state?
18. The appearance of the sanctuary? Is it dome or straight?
19. What is every part of the temple made of?
20. What is a throne, is it stone or wooden?
21. Are sculptures prescribed on the altar? What is material? What is a state?
22. Containers for oil - what material? what state?
23. Liturgikon – when it was issued?, what is format, size, price, who bought it?
24. How many candlesticks on the altar?
25. Are sides of the altar decorated with icons?
26. What material is Prothesis? Is it on the left side of the altar? Is a picture or a cross above it?
27. What else is it used for?
28. How many sacral items are there? What is their state?
29. What is the throne behind the altar? What is a state? Are there other seats around the edges? Do people sit there?
30. Are there also lighters for candles, container and wine and bowl for handwashing? The container for holy water? What is the material? What is the state and cleanliness?
31. Container for resin - What is a state? What is a shape?
32. What are utensils of Incense? Is the smoke going to the altar?
33. Describe what more is in the sanctuary.
34. When was iconostasis built, who sanctified him, how often is iconostasis cleaned (how many times a year?) Who does it?
35. To how many sections is iconostasis divided?
36. Is there door on iconostasis? What is their height and width?

37. How does the door look like? Are there paintings or statues of saints?
38. Do benches stand against each other on the south and north side?
39. Stand with the icon for kissing has a stable place, or it is portable?
40. What is kept sacred oil in?
41. Where are stored crowns for newlyweds?
42. Is candlestick in front of the icon of Christ?
43. The Cross - where is it stored or when is it used?
44. The nave - length and width. Benches - how many and what is the state?
45. Is there a place for young people to stand between the iconostasis and benches? Is it enough?
46. Do the youths have a place elsewhere in the temple?
47. Does the nave have icons? how many?
48. What else is in the nave?
49. Are there chapels on the side of the temple? Is liturgy celebrated there? Who authorized this and how many times a year?
50. Where are things for funeral stored?
51. How many bells does the tower have, their weight (kg), what titles are on them? and who bought them?
52. Who procured equipment for the church?
53. What is the church property? fields, meadows, forests, vineyards
54. How much cash does the temple have? Do believers have an idea about it?
55. Where are the money saved? Are there other money except the temple's, where are they from? Who has them?
56. Which temple revenues are the highest?
57. In what form are fees for religious services received? bread, chicken, wine, etc.?
58. What about marriage, introduction of bride or mother?
59. Simple funeral, funeral with flags, a large funeral
60. Funeral in the church, pause in village and reading the Gospel
61. Reading the Gospel of Lazarus, funeral farewell, funeral chants
62. For issuing documents a) an extract from register, layoff list when changing another parish for marriage ceremony, testimony in marriages, listing for family chronicle, testimony about changes in the family, issuing testimony for death, record of baptism and others.

63. Fees for services: for selected reading, for ceremony singing, for a solemn, for blessing homes on the three Magi, for blessing of a new building, for blessing meals, for blessing betrothed.
64. For blessing the cereals
65. For baptism
66. For baptism, reception and anointing of the sick people
67. For the liturgy for the dead people
68. Are parochial sources of income controlled?
69. The title of pastor: name, rank, age, marital status
70. How many children does he have and who takes care about them?
71. How much does pastor spend annually for documents? How much does he spend from his income for repairing the temple? Does he pay debts?
72. Does he wear a reverend? What clothes does he wear? Does he go with a beard and in a civil suit in public? Is there a discipline on the fare? Does he care for family honor and good habits?
73. What are his manners? How many temples des he have in charge? Does he do sacraments only in the parish, or even the branches?
74. How can he sing?
75. Does he attend school? How many times a week?
76. Does he stress the need for sending children of believers to school? Does he care bout absence of pupils in school?
77. Does he do an agenda about religious matters?
78. Are parish archives OK?
79. Does he keep the parish library in good condition? How many volumes of books does the library have? Does he have the list about the books? What sources were books purchased?
80. Does he also have private library? How many books and volumes does it contain?
81. How does he care for the maintenance of temple, rectory, cantorial home, school?
82. Does the pastor have personal property?
83. Does the pastor foster the church property for his successor? In what way?
84. Do mandatory field work of the believers cause public offense?
85. Does the priest like hunting, playing games or other entertainment?
86. Does he work besides office hours?
87. Does he declare mandatory holidays, fasting days and other important events?

88. Does the priest live in conformity with the believers? What are the causes of disagreement between them?
89. Does the priest inform patron of the church about all needs? Does he write the record about these relationships?
90. Does not the priest avoid the patron?
91. What material is the cantor's house? When was it built? What is the roof made of? Which state is it? How many rooms does it have? Does it have a brick oven? Does it have a kitchen?
92. Is there stable and stall near the house? What material is it made of? Is there also a barn? Does it also have a barn and an apiary? Does it have hovel? Are there pigsty in the yard?
93. How long is the fence in cantor's land?
94. What is cantor's income?
95. By which habit does the cantor get things from believers? How many does the cantor get?
96. Which part of the donations does the cantor receive?
97. What material are school buildings made of?
98. How big is the classroom? How many children can be there? According to what order is bleaching and cleaning done? Is school connected with the cantor's flat?
99. What does the cantor have? What is cantor's income?
100. The personality of the teacher, class schedule, information about teaching, data on pupils.⁴

In the canonical visitations in late 70s and 80s of the 19th century, most of the 33 municipalities of Spis, Saris and Zemplín County admitted carrying out ceremonies in Old Slavonic (*lingva vetero-slavica*).⁵ Only municipalities Kamienka, Legnava, Starin, Vydraň, Vyšná Jablonka and Zbojné identified as a language of worship "fame - ruthenica", and villages Čirč, Kružlová Príkra and Zbudská Belá as "ruthenica". When asked about the use of language while preaching only the village Sulín identified Slavonic language. In other villages was used the language which believers understand, ie. "Lingva ruthenica". It was often referred to as the language of the people or as a mother tongue - "lingva vernacula".

⁴ AGAP, f. Kanonické vizitácie, inv. č. 478, r. 1878, Čertižné.

⁵ AGAP, f. Kanonické vizitácie, r. 1871, 1876, 1877, 1878, 1880, 1882.

A zempléni magyar görög-katolikusok származásához

Kónya Péter¹

Abstract. The territory of the former Zemplin county belongs among the regions with the high number of variable confessions. This fact is also applicable for its southern part inspite the fact that the region is dominated by Hungarian population which professes Roman Catholic, Reformed as well as Greek Catholic religion. The paper investigates the origin of Greek Catholic population in the region of Bodroghköz and the neighbouring 11 villages on the basis of census carried out in the 18th century. The research arises out of the analysis of surnames, but in the investigated period the number of Slovak and Ruthenian names was increased and reached almost 30%. The names were accredited to immigrated population of Roman Catholic and Greek Catholic religions, and that fact confirms up-to-now opinions that Hungarian Greek Catholic people are descendants of Ruthenian immigrants from the 18th century. The appropriate part of Greek Catholic people was also high in the villages dominated by Hungarian names. It means, that they were also the descendants of Hungarian Reformed religion population who converted to Catholicism in the period of re-catholicization. It is confirmed by several resources of ecclesiastical origin.

Key words: *Greek Catholic people. Migration. Church. Slovak population. Ruthenian population. Re-catholicization.*

A hajdani Zemplén vármegye déli részét, mind Magyarország, mind Szlovákiai oldalán, jelenleg nagyjából a magyar lakosság lakja. A lakosság felekezeti viszonyai viszont jelentősen bonyolultabbak. Ez a terület ugyanis vallásilag legtarkább régiók közé tartozik. Dél Zemplénben majdnem mindegyik faluban négy felekezet hívői éltek: reformátusok, római katolikusok, görög katolikusok és a zsidók. A magyar lakosság jelentős túlsúlyára nézve, világos, hogy az

¹ Universitatea Prešov, Slovakia.

ottani görög-katolikusok is nagyjából magyarnak vallják magukat. E tanulmány célja, a koraújkori források alapján, a zempléni magyar görög-katolikusok származásának helyreállítását.

A kutatás tárgya a Bodroghöz (a volt Bodroghözi járás) ötven faluja, és a szomszéd volt sátoraljaújhelyi járás tizenegy községének² vallási viszonyai fejlődésének helyreállítása. Ezen a területen, amely távol esett a szlovák-magyar nyelvhatártól, a szláv beköltözők nem asszimilálódtak olyan hamar, mint a szlovák vagy ruszin falvakban.

Elején mindenképp számításba kell venni, hogy Bodroghöz eredeti lakossága a 18. század elején nehéz veszteségeket szenvedett, amelyeket, csak új, nagymértékben nyelvi és vallási eltérő lakosokkal tudott pótolni. Ez a néhány hullámban lezajló migráció által ment végbe. Ez a folyamat még a század második negyedében kezdődött, folytatódott a következő évtizedekben, és a század végén zárult le.³

A 18. század küszöbén a Zemplén vármegye déli részeit súlyosan sújtották a törökellenes felszabadító háború következményei, Rákóczi szabadságharc és hatalmas, ezene a területen utolsó pestis járvány. Nagymihály és Terebes környékén kívül legnagyobb károkat éppen Bodroghöz elszenvedte a legnagyobb károkat. A demográfiai veszteségek befolyásolták mind a nemzetiségi, mind a vallási viszonyokat. Míg a 17. század végéig a rekatolizáció még nemigen tudott ezen a területen érvényesülni⁴, és a lakosság nagy többségében megtartotta református vallását⁵, a következő században a vallási fejlődés is jelentős változásokon ment át.

Az egész ország demográfiai viszonyait a 18. század elején mutatják az 1715-ös népszámlálás adatai, amelyek az összes adófizető lakosságot regisztrálják. A Bodroghöz és említett szomszéd falvak népesedési viszonyainak megállapítása érdekében, az összeírásban 56 falujának adatait átnéztem.⁶

² Kis- és Nagybári, Borsi, Csarnahó, Kis- és Nagytoronya, Céke, Garany, Imreg, Szőlőske és Zemplén.

³ Ezt az azelőtti, migrációtörténeti kutatások alapján állíthatjuk, és ezt bizonyítja több, nyelvhatár közelében lévő község története bizonyítja (Garany, Szécskeresztúr).

⁴ Báthory Zsófia ellenreformációs intézkedéseinek kívül.

⁵ Feltételezhető, hogy a lakosság a 18. század elején is zömében református volt.

⁶ Köztük 45 bodroghözi és 11 szomszéd falu. Bodroghözről: Királyhelmec, Batyán, Vajdácska, Zétény, Csernyő, Agárd, Dobra, Kisgéres, Nagygéres, Kiskövesd, Nagykövesd, Szerdahely, Alsó Bereczki, Felső Bereczki, Lácza, Pácín, Nagycigánd, Kiscigánd, Kaponya, Véke, Kisfalud, Rad, Szinyér, Boly, Szolnocska, Pólyán, Kistárkány, Nagytárkány, Bacska, Szentmária, Lelesz, Perbenyik, Bély, Szentes, Szomotor, Bodroghöz, Ricsó, Semjén, Cséke, Nagyrozvágy, Kisrozvágy, Örs, Karcsa, Leányvár. Újhelyi járásból: Kisbári, Nagybári, Borsi, Csarnahó, Céke, Garany, Imreg, Kistoronya, Nagytoronya, Szőlőske és Zemplén.

Ezek az adatok világosan mutatják a régió elpusztítását a 18. század elején. 1009 jobbágytelek közül volt 456 (45%) lakott és 553 (55%) puszta. Az 56 kutató falu közül csak 11-ben volt a pusztatelkek száma kevesebb, mint 5, további 10 faluban ugyan 5-nél magasabb volt, nem viszont nagyobb, mint a lakott telkek száma. Legnagyobb számban volt azonban az a 35 (64%) falu, ahol a puszta telkek száma túlhaladta a lakottak számát. Csak egy puszta telek volt egy faluban, és két puszta telek négy községben. Két faluban nem volt viszont semmilyen puszta telek. Legtöbb, 40 puszta telek volt Szőlőskén, többet, mint 30 puszta telket összeszámoltak Királyhelmecen (36) és Zemplénben (38). Több, mint 20 puszta telek volt hat faluban. Szembetűnő azonban, hogy köztük ötben élt később nagyobb számú görög-katolikus lakosság: Batyán (24), Dobra (26), Kistoronya (22), Agárd (24) és Bély (26).⁷

A családfők (férfiak és özvegyek) vezetéknévei összehasonlítása hozott vezetett megállapításhoz, hogy az összes faluban a magyar nevek túlhaladták a szlovák vagy a ruszin neveket. 456 családfő közül csak 48-nak (10,5%) volt szlovák vagy ruszin vezetéknév. Ennek alapján három csoportba eloszthatjuk a falvakat. A legnagyobbat 30 (57%) falu képviseli, amelyekben nem volt semmilyen szlovák vagy ruszin vezetéknév. A többi 15 faluban csak egy szlovák név volt, és a legkisebb csoportban, 10 faluban volt 2 és több szlovák vagy ruszin név. Legtöbb, 7 szlováknév-viselő élt Zemplénben, ott is viszont csak 21 %-ot alkottak. Legnagyobb arányuk volt Cékén, ahol 6 családfő szlovák névvel, a családok 41 százalékát tette ki. Négy szlovák vezetéknév összeszámoltatott Csernahón, 3 Borsiban és Zétényben, és 2 Nagytoronján, Kistoronján, Királyhelmecen, Batyánban és Vajdácskán.⁸

A népesedési viszonyokat a század közepén a vármegye 1756-ik évi dicális összeírás mutatja. Ez az adóösszeírás is csak a családfőket írta össze.⁹ E összeírás alapján átnézten 61 falu község adatait, köztük volt 50 bodrogi és 11 a szomszéd járásból.¹⁰

⁷ BAZML Zemplén levéltára Sátorajaujhely, IV-1005/a, C. Loc. 114: Az 1715-ös összeírás.

⁸ Érdekes, hogy e 10 falu közül 6 nem Bodrogi, hanem a szlovák nyelvterülettel szomszédos újhelyi járásban volt.

⁹ Eltérően az 1715-ös összeírástól ez az összeírás a taxás nemeseket is tartotta számon.

¹⁰ Bodrogi: Vécs, Alsóbereczki, Felsőbereczki, Karos, Pácin, Szenteskisgés, Ricse, Semjén, Csernyő, Nagytárkány, Kisfalud, Szomotor, Bodrogszög, Vajdácsk, Luka, Kiskövesd, Nagykövesd, Karcsa, Örös, Szentmarja, Rad, Szinyér, Véke, Királyhelmec, Kisrosvág, Nagyrosvág, Nagycigánd, Cséke, Lácza, Perbenyik, Bély, Leányvár, Kistárkány, Kaponya, Lelesz, Szolnocska, Boly, Karád, Szerdahely, Nagyges, Agárd, Batyán, Körtevény, Kiscigánd, Dobra, Bacska, Pólyán, Zétény, Pálfölde. A Bodrogi másik partjáról ugyanazok a falvak, mint az előző összeírásból. BAZML Zemplén levéltára Sátorajaujhely, IV-1005/f: Zemplén vármegye dicális összeírása a 18. század 50-es éveiből.

Az összeírás mutatja, hogy a század első felében megpótolttak a demográfiai veszteségek a századfordulóról. Amellett, higy eltűntek a pusztá telkek, megnőtt a paraszt telkek összes száma. Összesen volt a vizsgált falvakban 1410 jobbágy és 137 taxás-nemesi telkek, ami az 1715-ös összeírással szemben 40%-os szaporodást jelenti a paraszt telkeknél. A lakott telkek száma viszont több mint háromszorosan, pontosabban 309 %-kal nőtt meg a századfordulói helyzethez képest.

Természetesen, ekkora népességszaporodás ilyen rövid idő alatt csak a migráció eredménye lehetett. Ilyen nagyszámú lakosság bevándorlása azonban bizonyosan kimutakozott a nemzetiségi és a vallási viszonyokban. Éppen akkor nagyobb számban érkezett erre a területre a görög-katolikus ruszin lakosság, és alapította első parókiáit. A vezetéknevek kutatása lehetővé teszi az új lakosok bejövételének követését, olyan nevekkal, amelyek korábban ezen a területen nem voltak. A szlovák vagy ruszin nevek összes száma 285-re emelkedett, ami már az összes nevek 18, 4%-át tette ki.¹¹

Ebben az esetben is az összes vizsgált községek el voltak osztva három csoportba. Az 1715-ben még többséget jelentő csoportot a szlovák (vagy ruszin) nevek nélkül már csak 13 község alkotta, és ezek között kettőben élt később jelentősebb görögkatolikus lakosság (Felsőberezki és Nagytárcány). Legnagyobb volt a második csoport, amelybe azok a falvak tartoztak (33, azaz 53%), ahol legfeljebb 5 szlovák ill. ruszin név viselője volt. Ezek között csak 6 faluban csak egy szlovák, ill. ruszin család élt. A harmadik csoportot alkották a községek, amelyekben több mint 5 szlovák vagy ruszin név volt. Míg 1715-ben csak két ilyen falu volt, a század közepéig száma 15-re rúgott. Legtöbb szláv-név-viselő élt Cékén (29), több mint 10 volt összeírva Szerdahelyen, (21), Nagygérsen (11), Agárdon (17), Imregen (15) és Nagytoronyán (16). A szlovák, ill. ruszin vezetéknevek három faluban voltak túlsúlyban: Cékén (29 48-ból), Nagytoronyán (16 30-ból) és Körtvélyesen (2 3-ból). Ismét jellemző, hogy a szláv nevek legmagasabb jelenléte a Bodroghözön kívül eső községekben, a szlovák nyelvi terület közelében, volt: Céke (29), Nagytoronya (16), Imreg (15), Zemplén (8), Garany (5), Kistoronya (4) és Borsi (4).¹² Az is érdekes, hogy két községen kívül, ezekben a falvakban később nagyobb számú görög-katolikus lakosság volt.

¹¹ Mivel a taxás nemesek között alig voltak a szlovák vagy ruszin vezetéknevek, valóban a parasztok között még nagyobb arányban voltak képviselve.

¹² BAZML Zemplén levéltára Sátoraljaújhely, IV-1005/f: Zemplén vármegye dicális összeírása a 18. század közepéből.

A szlovák és ruszin lakosság hatalmas bevándorlás ellenére a nevek többsége maradt magyar. Ez bizonyítja a migrációs folyamat lassúbb, szabadabb jellegét. Ezek a beköltözők többnyire a szomszéd, ugyanúgy magyar falvakból származtak. A távolabbi vidékekről rendszerint csak egyénileg vagy kis csoportokban érkeztek a bevándorlók.

A felsorolt adatokból kifolyik, hogy a 19. századra jellemző felekezeti összetétele nem lehetett csak a 18. század első felének betelepedésének az eredménye. A következő évtizedekben is folytatódott a másvallású és másnemzetiségű lakosság érkezése. A 18. század végi népesedési viszonyokat követését lehetővé teszik a századvégi dicális összeírások. Ezek ismét csak az adózó lakosságot regisztrálják, pontosabban a jobbágy családok fejeit. A század közepéhez képest a kutatásból ki volt hagyva néhány bodroghközi falu, amely ma Magyarország területén található, továbbá néhány északi falu¹³, és azok a községek, amelyek kiestek az összeírásból.¹⁴

A dicális összeírások ezekben a községekben 1792-ben, 1793-ban, ill. 1794-ben 1837 jobbágytelket jegyeztek fel, ami a század közepéhez képest a lakosság szaporodását 310 jobbágy családdal és 20 %-kal, jelentette.¹⁵ Ez a szaporodás a század második felében a nagyjából szlovák vagy ruszin lakosság bevándorlásának eredménye volt. Összesen az összeírásokban 49 községben 420 szlovák vagy ruszin név viselője van feljegyezve, ami a családfők 23 %-át teszi ki. Ennek alapján a községek ismét három csoportba eloszthatók. Az első csoportban található hat falu szláv nevek nélkül.¹⁶ A második csoportban 18 olyan falu volt, amelyekben található kevesebb mint öt családfő szlovák vagy ruszin vezetéknevvel. Köztük csak kettőben csak egy ilyen név volt feljegyezve.¹⁷ A legnagyobb viszont a harmadik csoport, amelybe 25 község tartozott, öt és több szlovák- vagy ruszinnevű családfővel. Köztük tizenkilencben élt a következő század végén jelentősebb görögkatolikus lakosság: Bély (12), Boly (9), Borsi

¹³ A már 1756-ban szlovák Céke és Garany.

¹⁴ Bodroghközről voltak kutatva: Karcsa, Kisfalud, Ricse, Semjén, Csernyő, Kaponya, Karos, Felsőberecki, Kisrozvágy, Kistárkány, Kisgérés, Luka, Nagygérés, Nagyrozvágy, Örös, Pácín, Szentzes, Bodrogszög, Szolnocska, Szinyér, Bacska, Bély, Boly, Dámócz, Királyhelme, Kiskövesd, Leányvár, Nagykövesd, Nagytárkány, Pálfölde, Perbenyik, Szentmária, Szomotor és Vécs. Az újhelyi járásból: Kisbári, Nagybári, Szőlőske, Imreg, Kistoronya, Nagytoronya és Zemplén.

¹⁵ BAZML Zemplén levéltára Sátoraljaújhely, IV-1005/d: Dicalis összeírások 1773-1846.

¹⁶ Ezekben csak Kisfaludon éltek később jelentősebb számú görög-katolikus lakosok. Mivel néhány délebbi fekvésű falu ki volt hagyva a kutatásból, így ez a csoport valóban nagyobb lehetett.

¹⁷ Nagyobb számú görög-katolikus lakosság csak Lukán volt.

(14), Dámócz (15), Kistoronya (10), Királyhelémec (9), Kiskövesd (9), Nagytárány (7), Perbenyik (7), Szomotor (8), Vécs (6), Batyán (16), Lelesz (17), Zemplén (20), Zétény (28), Imreg (21), Pólyán (23), Nagytoronya (28), és Szerdahely (21).¹⁸

Nagyon valószínű, hogy a ruszinnevű családfők és a szlováknevű családfők nagy része görög-katolikus vallású volt. A leggyakoribb szlovák vezetéknevek voltak: Lacko, Majoroš, Zelenák, Marcin, Reho, Mičák, Kočan, Novák, Janko, Hanušovský, Jestrebský, Urban, Stanko, Danko, Balko, Sopusko, Košík, Košina, Kolesár, Báňacky, Mihok, Šuhajda, Štefko, Boháč, Bučko, Hatala, Lipický, Holub, Dolník, Šimko, Pristaš, Mokry, Slabý, Ondo, Onder, Bačik, Dorko, Hudák, Seman, Sedlár, Murín, Stankovský, Mihaľko, Zajac, Mašlej, Sirochman, Hornák, Bili, Timko, Palinčák, Hromada. A leggyakoribb ruszin vezetéknevek voltak: Vasil, Kosťa, Fedor, Hubiščak, Holovčak, Frankovič, Suchoža, Petro, Krajnik, Maňkovič, Polin, Mitro, Kocak, Dziak, Jacko, Maxim, Petrovčin, Prebihajlo, Korbaľak, Kozák.¹⁹

A dicális összeírások kutatásának eredményei igazolják, hogy a lakosság bevándorlása a távolabbi szlovák, ill. ruszin falvakból a 18. század egész második felében vagy legalább nagyobb részében is folytatódott. E időszak folyamán több szlovák vagy ruszin költözött Bodroghközre, ill. szomszéd magyarnyelvű területekre, mint a század első felében, minek folytán jelentősebben változtak meg a felekezeti, kevésbé a nemzetiségi viszonyok. A szlovákok vagy ruszinok azonban a vizsgált községekben rendszerint csak kisebbséget alkottak.²⁰ További adatokat a Bodroghköz és szomszéd falvak lakosságáról tartalmaznak mind a római-, mind a görög-katolikus vagy református egyház forrásai.

Az előző korszaktól eltérően, amikor a néhány római-katolikus plébánián kívül, a terület összes lakossága református volt, a 18. század folyamán jelentősen megváltoztak a vallási viszonyok. A református egyház már nem volt sem az egyetlen, sem a domináló felekezet, és jelentős helyet a terület felekezeti összetételében két katolikus egyház foglalt el.

Az erős rekatolizálás ellenére, a 18. század 80-as éveiben a református egyház továbbá legerősebb maradt ezen a területen. Nemcsak legtöbb hívvel, hanem a legfejlettebb egyházigazgatással és legtöbb parókiával is rendel-

¹⁸ Ugyanott.

¹⁹ BAZML Zemplén levéltára Sátorajaujhely, IV-1005/d: Dicalis összeírások 1773-1846.

²⁰ Kivételt jelentett Céke, Nagytoronya és Rad, ahol túlsúlyban voltak.

kezett.²¹ Összesen több, mint másfél évszázad folyamán, Bodroghözön 23-ról 16-ra, és a szomszéd falvakban 7-ről négyre csökkent a református anyaegyházak száma.²² Összesen élt a református lakosság 55 bodroghözi és szomszéd vizsgált községben, és a gyülekezetek továbbá is viszonylag népesek voltak. 1782-ben élt a vizsgált területen 10 025 református, ezek közül 8086 Bodroghözön és 1939 a vizsgált tizenegy faluban szomszéd újhelyi járásban

Erős pozíciókat a vallási életben a század végén a római-katolikus egyház foglalt el. Bodroghözön területén 1786-ban működött 7 és a szomszéd tizenegy faluban 2 római-katolikus plébánia.²³ A római-katolikus plébániák s filiái a vizsgált területen annak idején 71 községben találtattak. Az egész területen 4892 római-katolikus lakos élt, közülük 3766 Bodroghözön és 1126 a szomszéd tizenegy faluban.

A terület második legerősebb felekezetét már a 18. század végén a görög-katolikus egyház jelentette. A legrégebbi összehasonlítható adatokat a görög-katolikus lakosságról tartalmazza a Munkácsi püspökség 1792-ik évi összeírása. Abban az évben Bodroghözön és a szomszéd tizenegy faluban működtek a következő görög-katolikus plébániák: Agárd (Nagytárkány, Kistárkány, Leányvár), Cséke (Kisrosvág, Nagyrosvág, Lácza, Semjén, Ricse, Kis- és Nagycigánd, Kis- és Nagygyéres), Dámócz, Dobra (Bély, Botyán, Bacska, Perbenyik, Csernyő, Szentes), Pólyán (Boly, Zétény, Véke, Lelesz, Királyhalmec,

²¹ A református parókiák, ill. gyülekezetek száma túlhaladta két katolikus egyház egyházközségeit.

²² 1782-ben következő református anya- és leányegyházak voltak Bodroghözön: Karád, Nagy- és Kiscigánd, Alsóbereczki (filiák Vajdácská és Felsőbereczki), Luka, Karcsa (fília Pácin), Nagyrosvág (fília Kisrosvág), Ricse (fília Semjén), Perbenyik (filiák Lácza, Dámócz), Kistárkány (filiák Nagytárkány, Csernyő, Agárd, Leányvár), Bacska (filiák Lelesz Kaponya), Szentes (filiák Vojka, Zétény, Szinyér, Boly), Királyhalmec, Szolnocska (fília Pólyán), Nagygyéres (fília Kisgyéres), Örös, Szomotor (fília Vécs). Az ún. árvaegyházakhoz tartoztak: Karos, Bély, Nagykövesd (fília Kiskövesd). A szomszéd falvakban voltak a reformátusok parókiák: Szőlőske (filiák Szerdahely, Bodrogszög, Borsi), Zemplén (filiák Kisfalud, Pálfölde), Kisbári (filiák Nagybári, Csernahó), Nagytoronya (fília Kistoronya). Imreg és Céke a Magyarjesztrebi parókiához tartozott, árvaegyház volt Garany. Dienes, Dénes: *A Zempléni református egyházmegye összeírása*. Sárospatak 2003.

²³ Bodroghözön: Batyán (Csernyő, Bacska, Kaponya), Királyhalmec (Kisgyéres), Lelesz (Pólyán), Nagykövesd (Alsóbereczki, Szerdahely, Bodrogszög, Felsőbereczki, Karcsa, Kiskövesd, Kisrosvág, Nagyrosvág, Luka, Nagygyéres, Örös, Pácin, Szentes), Nagytárkány (Agárd, Bély, Cséke, Dámócz, Karád, Kiscigánd, Nagycigánd, Dobra, Kistárkány, Lácza, Leányvár, Perbenyik, Ricse, Semjén), Rad (Kisfalud, Szinyér, Szomotor, Vécs), Zétény (Boly, Szolnocska, Véka), Céke (Csernahó, Kisbári, Nagybári, Pálfölde, Szentmária, Zemplén) és Imreg. Garany volt a barancsi plébánia filiája, Vajdácská a sárospataki, és Borsi, Kistoronya, Nagytoronya és Szőlőske Sátoraljaújhely filiája. Magyarország történeti helységnévtára. Zemplén megye (1773-1808). (Ed. Barsi, J.). Budapest 1998, 363-371. l.

Szolnocska, Kaponya, Szinyér), Szerdahely (Szőlőske, Szomotor, Magykövesd, Kiskövesd, Pácin, Karos, Luka, Alsóbereczki, Felsőbereczki, Bodrogszög, Vécs, Karcsa), Céke (Zemplén, Imreg, Rad, Szentmária, Kisfalud, Nagybári, Pálfölde, Csernahó, Kisbári). Borsi és Kistoronya a sátoraljaújhelyi plébániához tartozott, Garany volt Bodzásújlak filiája, és Nagytoronya Veljtéhez tartozott.²⁴

Bodroglköz területén működött 5 és a szomszéd újhelyi járásban 2 görög-katolikus plébánia. Összesen 56 községben élt 1792-ben 4917 görög-katolikus, köztük 3849 Bodroglközön és 1068 a szomszéd falvakban. Az egyes községekben volt Agárdon 256, Nágytárkányban 109, Kistárkányban 29, Leányvárban 93, Csékén 85, Kisrosvágyon 29, Nagyrosvágyon 18, Lácán 8, Semjénben 3, Ricsén 5, Kis- és Nagycigándon 2, Kis- és Nagygéresen 9, Dámócon 208, Dobrán 266, Bélyben 202, Batyánban 162, Bacsán 135, Perbenyiken 113, Csernőben 13, Szentesen 25, Pólyánban 324, Bolyban 118, Zétényben 131, Véken 66, Leleszen 113, Királyhelmeceven 88, Szolnocsán 30, Kaponyán 44, Szinyéren 67, Szerdahelyben 332, Szőlőskén 28, Szomotoron 78, Nagykövesden 97, Kiskövesden 4, Pácinban 36, Karoson 10, Lukán 21, Alsóbereckin 8, Felsőbereckin 31, Bodrogszögön 26, Vécsen 39, Karcsán 5, Cékén 296, Zemplénben 136, Imregen 174, Radon 95, Szentmárán 37, Kisfaludon 15, Nagybariban 15, Pálföldén 11, Csernahóban 2, Kisbariban 1, Borsiban 126, Kistoronyán 110, Garanyban 66, Vajdácskán 125, és Nagytoronyán 142 görög-katolikus.²⁵

A görög-katolikus plébániák és filiái a 18. százd végén Bodroglközön és a szomszéd 11 faluban 55 községben léteztek. Ezek között 19-ben (34%) 100 hívónál többlet rendelkezett: Szerdahely (332), Pólyán (324), Céke (296), Dobra (266), Agárd (256), Dámóc (208), Bély (202), Imreg (174), Batyán (162), Nagytoronya (142), Zemplén (136), Bacska (135), Zétény (131), Borsi (126), Bély (118), Peibenyik (113), Lelesz (113), Kistoronya (110) és Nagytoronya (109). Alacsonyabb számú görög-katolikus hívók, mint 55, volt 29 (55%) községben. Ezek között 16 községben volt kevesebb, mint 20 görög-katolikus: Kisbári (1), Kis- és Nagycigánd (2), Csernahó (2), Semjén (3), Kiskövesd (4), Ricse (5), Karcsa (5), Lácza (8), Alsóbereczki (8), Nagy- és Kisgéres (9), Karos (10), Pálfölde (11), Csornyó (13), Kisfalud (15), Nagybári (15), Nagyrosvágy (18). Továbbá tartoztak még ebbe a csoportba: Luka (21), Szentes (25), Bodrogszög (26), Szőlőske (28), Kistárkány (29), Kisrosvágy (29), Szolnocska (30),

²⁴ Bendász, István – Koi, István: *A Munkácsi Görögkatolikus egyházmegye lelkészsegeinek 1792. évi katalógusa*. Nyíregyháza 1994, 97-109. l.

²⁵ Ugyanott.

Felsőberecki (31), Pácín (36), Szentmária (37), Vécs (39), és Kaponya (44).²⁶ Mivel a közölt adatokból kifolyik, hogy a legnagyobb számú görög-katolikus lakosokkal rendelkező községek nagyjából ugyanazok maradtak, mint a 19. század végén (Bacska kivételével), feltételezhető, hogy a Zemplén vármegye déli részeinek görög-katolikus lakossága még a 18. század végén alakult ki, és a következő évtizedekben csak minimálisan változott meg.

Így összesen a vizsgált területen a 18. század végén élt több mint 10025 református, 4892 római-katolikus és 4917 görögkatolikus, akik az egész terület keresztény lakosságának 24,7%-át jelentették.

A régió lakossága vallásilag sokszínű volt. Egyik községben sem éltek az egy felekezethez tartozó lakosok. A felekezeti egyöntetűséghez legjobban közeledtek a délben fekvő, zömükben református falvak. Ez igazolná az elterjedt nézetet, hogy a terület katolikus lakosságának nagyobb részét alkották a bevándorlók a szlovák, ill. ruszin vidékről. Érdekes eredményeket hozott a községek összehasonlítása, amelyek az egyes felekezetek híveinek legnagyobb és legkisebb számával rendelkeztek. A legalacsonyabb számú reformátusokkal bíró falvak közül három (Véke, Céke, Zétény) tartozott csoportba a legnagyobb számú katolikus lakossággal. Ezeken kívül ebben a csoportban találhatók a községek, amelyek hiányoztak a református egyházlátogatási jegyzőkönyvekben.²⁷ Két község a legkisebb számú reformátusokkal (Bély, Dámóc) tartozott a legkatolikusabb csoportba. A 14 község között, amely legtöbb református lakossággal (200-nál több) rendelkezett, csak három (Királyhelmece, Vajdácsonka, Bacska) nem találtatott olyan községek között, ahol a legkisebb számú római- vagy görög-katolikus volt. A legkatolikusabb falvak csoportjában 6 község volt (Lelesz, Céke, Batyán, Zétény, Imreg, Nagytárkány). Azok falvak közé, ahol legtöbb római-katolikus és református lakos volt, tartozott 5 község (Zemplén, Vajdácsonka, Bacska, Agárd, Kistoronya). Érdekes, hogy a legtöbb görögkatolikus lakossal bíró községek között volt hét a szomszéd újhelyi járásból²⁸ (tizenegy közül), ami a bodrogi járáshoz képest nagyobb méretű migrációról tanúskodik.

Hasonlóan érdekes eredményekhez vezetett a községek nemzetiségi és vallási összetételének összehasonlítása. Mindazok a községek, amelyekben nem voltak semmilyen szlovák vagy ruszin vezetéknevek, s ugyanúgy a falvak egy szláv családfővel, tartoztak a csoportba legnagyobb számú református

²⁶ Ugyanott.

²⁷ Nagyobb számú görög-katolikus lakossággal rendelkezett Batyán.

²⁸ Szerdahely, Céke, Imreg, Nagytoronya, Zemplén, Borsi, Kistoronya.

lakossággal. A kilenc falu közül, ahol legtöbb szlovák, ill. ruszin név volt, nyolc volt egyszerre a legtöbb görög-katolikus lakossal bíró falvak csoportjában.²⁹ Hasonlóan további 16 község között, ahol több mint öt szlovák- vagy ruszinnevű családfő élt, 11 rendelkezett a legnagyobb számú görög-katolikus lakossággal.³⁰ Ezek közül egyetlen Bacsán 20 %-nál kevesebb görög-katolikus élt.

A felsorolt adatokból világos, hogy legtöbb görög-katolikus élt a 18. század végén azokban a községekben, ahol legtöbb ruszin-, ill. szlováknevű családfő található. Ebből kikövetkezik, hogy a dél-zempléni görög-katolikusok lényeges részét éppen a szlovák vagy ruszin vidékről származó beköltözők, vagy azok utódai alkották. Ilyen fogalmazás azonban úgyis nagyon egyszerűsített, mivel a további összehasonlításokból kifolyik, hogy aránytalanság a szláv nevek és a mindkét felekezetű katolikusok között. Így logikusan a görög-katolikus lakosok nem kis része nem rendelkezett a ruszin vagy szlovák elődökkel, hanem az eredeti magyar lakosok utóda volt. Ez, eredetileg magyar református lakosság görög-katolikussá vált a rekatolizáció folyamán.

A rekatolizáció Magyarországon kezdődött még a 17. század elején, a keleten jelentősebb eredményekhez csak jó félévszázaddal később jutott. Elsősorban 1670 után, amikor mindkét protestáns egyház megszűnt, kénytelen volt a dél-zempléni református lakosság áttérni a katolikus vallásra. Nagyon fontos szerepet ebben a folyamatban játszottak a némely földesurak, főleg Báthory Zsófia, I. Rákóczi György özvegye. A rekatolizáció e sikerei viszont csak ideiglenesek voltak, és a következő évtizedekben, Thököly-felkelés és a Rákóczi-szabadságharc alatt visszaszerezték a reformátusok hajdani pozícióit. A rekatolizációs folyamat újból elkezdődött a szatmári béke után, és a következő hét évtized alatt, működhetett ugyan országban mindkét protestáns egyház, de nagyon korlátozottan, a törvények által szabott szigorú keretekben. A társadalmi diszkriminálás miatt több nemesi család áttért, és közvetlenül vagy közvetítve jobbágyságot is térítette.

Jelentős szerepet ebben a folyamatban nemcsak a jezsuiták töltöttek be, hanem a pálosok, minoriták, ferencesek, s más szerzetek. A vizsgált területen működtek a premontreiek Leleszen, a minoriták Radon, a pálosok Sátoralja-újhelyben vagy a minoriták Imregen, és a 18. század elejétől intenzív rekatolizációs tevékenységgel foglalkozott. Míg a szatmári béke idején csak egy római-katolikus plébánia létezett a régióban, Leleszen, holott a mezővárost nagyjából

²⁹ Lelesz, Batyán, Zemplén, Zétény, Imreg, Pólyán, Nagytörönya és Szerdahely.

³⁰ Bacska, Bély, Boly, Borsi, Dámóc, Kistoronya, Királyhelmece, Nagykövesd, Nagytárkány, Perbenyik, Szentmária.

református lakosság lakta. A szatmári béke után felújított a sátoraljaújhelyi és a batyáni plébánia, és még a század első felében létrejött a plébánia Cékén. A katolikus egyház 1718-ban a királyhalmeci templomot szerezte meg, és még ugyanabban az évben alapított a nagytárkányi, és 1750-ben a bolyi plébánia.³¹

Mivel a rekatolizáció csak szerény eredményeket szerzett meg, világos, hogy ebben a folyamatban nemcsak a római-, hanem a görög-katolikus egyház is vett részt, ami többfajta forrásokkal bizonyítható. A római-katolikus plébániák, kolostorok vagy földesurak kis számán kívül más körülmények is lehetővé tették ezt a folyamatot. A görög-katolikus vallás, két szint alatti misézéssel, a papok házasságával, és helyi liturgiai nyelvvel, bizonyosan vonzóbb volt a református hívek számára, mint a merev, uralkodó, latin római-katolikus egyház. De a reformátusok görög-katolikus egyházba való áttérésénél más, szubjektív okok is közbejártak. Ilyenek voltak a vegyes házasságok, lazább egyházi fegyelem, vagy a templomok s a liturgia pompássága.

A források, főleg a református egyházlátogatási jegyzőkönyvek alapján nyilvánvaló, hogy a protestánsok már a 17. század első felében együtt éltek az ortodox lakossággal, és nem ritka esetekben, különböző okok miatt áttértek az ortodox hitre. Így 1629-ben Erdőhorváti ekklézsiában jegyezték, meg, hogy a komlóscai batykók keresztelték a református gyermekeket.³² Ugyanabban az évben Albinban (Gálszécs része) egy asszony, aki elszökött férjétől, batykóval esketett meg az új partnerjével.³³ Ez a viszony az unió után is maradt tovább, és már 1647-ben panaszkodott a vizitátor, hogy a tarnókai batykó, mindenkit esket meg.³⁴ Egy évvel később Fűzérkajátán panaszkodtak, hogy a filkeházi batykóhoz viszik a gyermekeket keresztelni.³⁵ Zemplénben 1651-ben a kirekesztettek a batykóhoz jártak esküdni.³⁶ Több esetben felmerült a reformátusok áttérése Bacsón, ahol olyanok is jártak a batykóhoz, akik a prédikátornak nem akartak fizetni.³⁷ Közeli Kereplyén 1663-ban a hívők azzal fenyegették a prédikátort, hogy ha nem adja prédikátornak a jövedelmet, folyamodni fognak a batykóhoz.³⁸

³¹ A Kassai százéves egyházmegye történeti névtára és emlékkönyve II. Kassa 1904, 721., 479-505, 697-705. l.

³² DIENES, Dénes. *Zempléni vizitációk*, Sárospatak 2008, 9. l.

³³ Uo., 29. l.

³⁴ Uo., 173. l.

³⁵ Uo., 185. l.

³⁶ Uo., 211. l.

³⁷ Uo., 314, 385. l.

³⁸ Uo., 314. l.

Teljesen új viszonyba került a református és (kevésbé) az evangélikus egyház a görög katolikus egyházzal szemben 1670 után, amikor a gyülekezetek nagy többsége a lelkészek nélkül maradt. Nemegyszer egyetlen egyházszervezetet a görög katolikus plébániák képviseltek, de a római katolikus plébániák területén is sokkal elfogadhatóbb volt a reformátusok számára az uniós egyház, ahol a pap nősült, a misét borral is szolgálták ki, a liturgiában jobban megérthető ruszin nyelvet használtak, stb.

A református egyházlátogatási jegyzőkönyveken kívül a más, görög katolikus források is tükrözik át ezt a folyamatot, amelyek több helyen a református egyházba visszatért katolikusokat mutatták ki.³⁹ Ennek alapján világos, hogy az eddig elerjedt nézetekkel szemben, a mai magyar és szlovák görög katolikusok elődei nemcsak az elmagyarosodott vagy elszlovákosodott ruszinok voltak, hanem, nagyobb részből éppen a katolizált református, ill. evangélikus magyarok és szlovákok.

Az ottani görög-katolikusok nagy részének magyar származása utal, hogy a Munkácsi püspökség 1806-ik évi összeírása szerint az összes 39 bodrogházi községben, és nyolc faluban a szomszéd járásból, magyar volt a liturgia nyelve.⁴⁰ Táto skutočnosť je zároveň dokladom rýchlejšej asimilácie prisťahovalcov gréckokatolíckeho vyznania.

Befejezésül állítható, hogy a görög-katolikus lakosság nagyobb a délzempléni járásokba a 18. század második évtizedétől telepedett le, és így bepótolta a háborúkban vagy a pestis járványban elpusztult falvak veszteségeit. Ez a folyama hosszú távú és kisebb intenzitású volt. A ruszin görög-katolikus lakosság kisebb csoportokban vagy családonként érkezett, az egész 18. század folyamán. Ezért sehol, az etnikai határhoz közvetlen fekvésű községeken kívül, nem hozta létre a nemzetiségileg eltérő területeket, hanem beleolvadt a többségi magyar etnikumba. Mivel viszont a görög-katolikus lakosság hányada később jelentősebb magasabb volt, mint a szlávnevű családfők száma, máshol is kell keresni a görög-katolikus magyarok származását. Így a migráción kívül, másik folyamat, amely közbejárt a magyar görög-katolikusok eredetében, volt a rekatolizálás, amelyben aktívan részt vett a görög-katolikus egyház.

³⁹ Kárpátaljai Terület Állami Levéltára Beregszász, Munkácsi Püspökség Levéltára.

⁴⁰ Udvari, István: A munkácsi görögkatolikus püspökség 1806. évi összeírása. Nyíregyháza 1990, 141, 150-151. l.

Censorship of the press in Transylvania during the great conflagration

Irina Mirăuți¹

Rezumat. Cenzura presei din Transilvania în timpul mării conflagrații. Cenzura a apărut chiar înainte de a primi un nume, fiind un atribut al puterii. Aceasta era de natură religioasă, politică sau militară. A apărut odată cu primele scrieri, după cum atestă textele biblice. În spațiul european, cenzura a fost creată de biserică. În Transilvania care era sub administrația habsburgică, cultura scrisă purta amprenta măsurilor luate contra Reformei – texte interzise, fonduri de manuscrise controlate. Nu există un reper temporar cert de la care putem vorbi despre cenzură. Interzicerea scrierilor a fost identificată odată cu istoria culturii și civilizației. Originile sunt legate de viața religioasă a fiecărei comunități umane. Pe măsura cristalizării primelor forme statale, cenzura a devenit un atribut al instituțiilor bisericești și a celor laice. De la apariția primelor scrieri publicistice putem vorbi și despre cenzură. Ziariștii din Budapesta au protestat cu toată energia împotriva abuzurilor cenzurii. “Prezidiul sindicatelor ziariștilor a fost autorizat să ceară primului ministru și ministrului de justiție să se facă o anchetă de specialiști în materie ziaristică de felul cum funcționează cenzura, astfel ca cenzura să fie încredințată unor bărbați binevoitori, competenți și culti.” O dată cu intrarea României în război, august 1916, interesul presei a fost orientat înspre o campanie militară pentru urmărirea dezideratului național. Presa militară de front avea menirea de a ridica moralul soldaților.

Cuvinte cheie: *Primul Război Mondial, cenzură, soldați, presă, Transilvania, corespondență militară, front.*

Censorship of the press in Transylvania during the great conflagration

At first, *the newspaper* arose from an effective need. It was used to spread news. It was not meant to transmit ideas or to embody a cultural and spiritual need. It responded to the need of being informed in time and systematically. In

¹ Babeș Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of History and Philosophy, The Library of the Romanian Academy in Cluj-Napoca, Personal e-mail: irinamirauti@gmail.com

villages news was spread by word of mouth, while in urban areas that approach was not effective. As a result, there was the need for printing news on paper, in order to be more easily known by everyone. That social need led to what was known as *a newspaper*.

The newspaper consists of three basic elements: on the one hand, there is *the information* that is taken from mass-media, public rumours or, sometimes, even from diplomatic representatives, who, occasionally, allowed others to steal their information or even distributed it themselves. Another part of the newspaper is *the pamphlet* of literary criticism, most often superficial and sometimes outrageous and full of insults directed towards plays. The third essential part of the newspaper consists in *the brochures*, which criticize a political act or a whole regime under an anonymous protector.

As the years passed, the structure of the newspaper has changed. It got improved and became enriched. Those publications that were mostly dedicated to locals had to contain all sorts of news related to them and, mostly, about their culture. The works that formed the basis of a writer's reputation were always connected to a party. It was a way of defending the party against its enemies and helping it to gain the sympathy of the political class of the time. Nicolae Iorga considered that „the Romanian press, of any political color, but mostly that of democratic currents, was always a fierce nationalist press.”²

Over time, the Romanian press got diversified with different particularities: social-political, literary, humorous, religious, cultural and economic ones. Humorous press has always been *a political-humorous one*. As a consequence, it entered the category of newspapers that were constantly suppressed by censorship because of political attacks. *Economic press* has gained momentum along with the development of industrial activity (e.g. „Cuvântul adevărului” [„Word of Truth”] from Hațeg; „Drapelul” [„The Flag”] from Lugoj, of a political-national type; „Foaia poporului” [„People's Newspaper”], from Sibiu, of a political type). The press of the clergy recounted priests' lives, religious activity of the parish and priests' involvement in daily life. Here are some *religious newspapers* of the period: „Unirea” [„The Union”]-Blaj, a Greek-Catholic newspaper; „Telegraful Român” [„The Romanian Telegraph”]-Sibiu, an Orthodox newspaper; „Biserica și Școala” [„Church and School”]-Arad; *cultural newspapers*: „Cultura creștină” [„Christian Culture”]-Blaj; „Românul”

² Iorga, Nicolae, *Istoria presei românești* [History of Romanian Press], Atelierele Societății anonime „Adevărul”, București, 1922, p. 172.

[„The Romanian”]-Arad; „Cuvântul Adevărului” [“Word of Truth”]-Hațeg; *political newspapers*: “Cuvântul Adevărului” [„Word of Truth”]-Hațeg; „Olteanul” [„The Oltenian”]-Făgăraș; „Gazeta Transilvaniei” [„The Gazette of Transylvania”]-Brașov; „Drapelul” [„The Flag”]-Lugoj.

Although Take Ionescu and Nicolae Filipescu were not journalists by profession, their writings had a great impact upon the press. They were aware of the extraordinary power of the institution. „They both knew that modern societies were run by the press and the politician who was supported by the most powerful press was also the most influential one.”³

Politicians' involvement in the activity of the press drew some negative effects that were reflected upon the press as a whole. At the beginning of the 20th century the economic crisis in Romania resulted in polemics within some political newspapers, but also within some cultural ones. As a consequence, the political powers restricted the freedom of the press. On the 17th of March 1908 a special law empowered the police to monitor press more rigorously. In 1915 a new service was added to those concerning checking transport and postal services: *News Monitoring Service*. It was a specialized statal institution and it was delivered by the staff of Central Post Office, who made an oath of secrecy. The new service included: the mail, the telegraph and the press. The press, for its part, consisted of: press releases and media relations with correspondents in the country, and censoring newspapers. The two sections had to: identify the news that should not have occurred; trace the perpetrators; censor the news; disseminate information releases for the population and issue permits for Romanian and foreign correspondents to accompany the army.

In Transylvania, the first Romanian censor was Silvestru I. Caliani. In 1774 he signed the printing approval for *Acatistier* [*The Book of Akathists*] in Blaj, with the appellation: „the first book censor”. It did not necessarily mean only an ecclesiastical censorship. The representatives of Transylvanian School (Petru Maior, Gheorghe Șincai and Samuil Micu) were also censors. In 1795 Gheorghe Șincai moved to Budapest as a censor of the University Printing House. Petru Maior was a leading activist for Romanians' rights in Transylvania. Between 1785 and 1809 he was appointed as „royal censor” and a corrector of Romanian books printed in Buda. Samuil Micu militated that the Romanians should have had the same rights as the minorities in Transylvania. He was the editor and the censor of the Romanian books printed by the Publishing House of the

³ Ibidem, p. 192.

University in Buda and he tried to capitalize on the works with a national character. In 1804 Samuil Micu was appointed as censor of the Royal University Publishing House in Pesta.

The articles that were not accepted by censorship in Transylvania were often published within the Principalities and vice versa. In this respect, Costache Negruzzi asked G. Barițiu from Brașov: „Here's a historic article that I send you to be published within „Newspaper for Soul”. My nickname is Carlu Nervil, as I am forced to take a false name in order to express my own ideas. I think censorship will not refuse it because there is nothing that could offend the ears, especially there... .”

Censorship has emerged even before receiving a name and it was an attribute of the power. It was religious, political or military. It appeared along with the early writings, as certified by the Biblical texts. In Transylvania, which was under the Habsburg administration, written culture bore the imprint of measures taken against the Reform – forbidden texts, funds of controlled manuscripts. Censorship has created two “visions”. The first one implied that the public knew about the existence of censorship and didn’t care about the lack of news and feedback. The second vision implied the fact that the audience saw and felt that something was missing from public life and that many aspirations and rights remained without a spreader and the press had neither the freedom of criticism, nor that of control.

There isn’t a certain time in the past that could indicate the beginning of censorship. Prohibition of writings has been identified along with the history of culture and civilization. Its origins were linked to the religious life of each human community. When the first statal forms came into being, censorship became an attribute of religious and state institutions. It was primarily mentioned when the first journalistic writings came into existence. The journalists from Budapest protested with all energy against it. “The presidium of journalists’ syndicates was authorised to ask the Prime Minister and the Minister of Justice to claim a specialists’ survey on how journalism worked, so that it would be entrusted to amiable, competent and educated men.”⁴ In Transylvania, there were the following Romanian censors: Ilie Ben – Sibiu, Titu Hațeg and George Albulescu – Lugoj and Basiliu Jurca – Sighetu Marmăției. A newspaper that was printed in the capital presented a conversation between archduke Joseph and a reporter from the front, but the censorship deleted all

⁴ “Unirea”, Blaj, XXVI, 1916, no. 70, p. 4.

his statements and the article had lots of blanks—information published in “The Romanian Telegraph”, number 80/1 August 1915.

Censorship was created by representatives of a system or a group, who had common interests and were led by a chief of censorship.

Romanian newspapers from Transylvania have faced censorship since 1914. „The Romanian Telegraph”, number 91/1914, captured the perceptions of two newspapers („Romania” and „The Flag”), which had already met censorship. „Almost every day we are commanded what we shouldn’t publish.”⁵ Thus, the information contained by the newspaper was restricted to reports that were received directly from the press office of the president Minister. The difficulties experienced by „Romania” and „The Flag” were encountered by all Romanian newspapers. „The Romanian Telegraph” was facing two censorships: the prosecutor’s and the military one. „So, we all face hardships. Some are greater than others. It is very difficult to write a Romanian newspaper. Nevertheless, we ought to overcome these difficulties and fulfill our duty, even during harsh times.”⁶

„Gazeta Transilvaniei” suffered from extremely hard censorship. The most common practice was the interdiction to publish articles, until the subject presented was no longer of interest. Counsellor Peterffy presented the official Imperial point of view on the Romanian press: „the very existence of any Romanian magazines, as innocent as they may be in writing, is a real threat to us”.

The editorial offices of „Românul” and „Poporul Român” were subjected to searches prosecuted by the police in Arad. Articles, such as „It all ended” or „They crucified Romanian believers from Satmar, true martyrs”, were confiscated. Both articles presented Moftineni people’s process. „Unirea” [“The Union”], number 71/16 July 1914, explained that the articles „were incriminated for causing disorder and hailing murder”.

„Uncle” Cârțan, a peasant from Cârțișoara, was a great spreader of news, a Romanian book distributor and jolly character, who was arrested many times and kept under close observation. He specialised in collecting Romanian books and magazines and passing them through the customs, thus, causing a great unrest for the police in Brașov. He proved to be an expert in such actions, by replacing covers and front pages. There were many other tricks, employed in his missions. The authorities responded with severe measures: confiscating the

⁵ „Telegraful Român”, Sibiu, LXII, 1914, no. 91, p. 270.

⁶ Ibidem.

„bookstore” and, later, burning the items. The greatest catch, predating the communist era, was that of 4858 titles in 76621 copies.

In 1913 the National Romanian Party in Transylvania asked the Hungarian government “to stop the hunts against the Romanian press”, condemning the treatment that Romanian ethics was enduring. The official answer stated that „...as soon as the Romanian press stops its aggression against the unitary Hungarian state, the magazines will no longer be harshly mistreated”.⁷ In 1914 a new law regulating the press in Transylvania was adopted.

The beginning of World War I brought more restrictions for the press. Hungarian authorities forbade any Romanian written press from Romania to Transylvania and back. From that time on, almost the entire Transylvanian press has been suppressed. Nevertheless, there was one exception: Valeriu Branisce’ “The Flag”. Branisce resisted with great sacrifices – the owner and editor-in-chief was later imprisoned by Austro-Hungarian authorities. In time, some newspapers started to be published, mainly at the end of the war.

The military censorship had two facades: the factual situation that occurred only at wartime and allowed the military authorities to restrict civilians within occupied territories and the fictional situation that was based on political considerations. In order to control the reporters’ activities and to limit their access on the battle field, a long term measure was imposed upon the troops: the most severe rules applied to any publication that might have affected the internal state of affairs. Only the commanders had the right to permit access of reporters and newspapers’ correspondents inside the front.

The letters belonging to the troops were subjected to censorship, although „The Union”, number 122/14 December 1915, stated the contrary. Those letters were stating only facts that were allowed at wartime. Many of them were not written by the authors themselves, since about 20% of the Romanians knew how to write and read. The lines spoke about longing for the children, night dreams regarding aspects related to their families, but they mainly issued a concern for those waiting at home. A lot of soldiers were too far away from home and were serving in front lines, so, basically, they were asking for their families’ help concerning their safe return to birth places.

Optimism was easily identified within letters sent to worried families, in order to distress them. All armies had a special censorship for the messages

⁷ Marin Petcu, *Metamorfozele indezirabilului [Metamorphoses of the Undesirable]*, in *Cenzura în spațiul cultural românesc [Censorship within the Romanian Area]*, București, 2005, p. 46.

that fighting soldiers were sending home. The Bavarian poet Hans Carossa, a doctor in his civilian life in München, reached the Romanian front and detailed the following: "I spent the night with sub-lieutenant T. who was very said about the pile of letters he had to censor and after some holding back, I decided to help. No letter was supposed to betray anything on the change of our position. Unwillingly, I began searching for the sharp, but clear, Glavina's handwriting. Glavina used to write most peculiar things to his friends: „«What a spiritual unity would it be the one that would immediately decay because of the explosion of a bastard grenade?», I read.”⁸ Carossa's battle diary was also published in Romanian.

Fighting soldiers' feelings and experiences were detailed within thousands of letters and postal cards that were sent home. Apart from the ruthless military censorship, there was possible to identify the concerns for families, the fear of death and dreams for peace. Those letters became means of recollecting familiar places. Almost all of them used similar opening phrases: „...my beloved wife, you should know about me that up to writing this letter I've been feeling well. I wish the Almighty God to bestow health upon you, the children, mother and father, father-in law and the – named – neighbour.”

When Romania entered the War, King Carol I signed a law that allowed him to declare the martial law pending peace would be re-established in Europe. Consequently, the military authorities censored press and all other prints. *The General Direction of Post Services, Telephone and Telegraph* was authorised to control all mails, telegraphed contents and any telegraphy (wired or not).

Hard upon Romania joined the fight in August 1916, the press was orientated towards supporting the national claim of unifying all Romanians in one political body. The military press was meant to raise the fighting soldiers' spirits.

Starting with the 6th/29th of August 1916, all soldiers' letters were accepted only if opened before. Any disregard of the rule led to destruction of the writing. No packages, postal packs, recommended writings or letters of value were accepted to be delivered. Censorship was established on the 9th of May 1915, for all deliveries through postal – telephone – telegraph services. During the government led by Alexandru Marghiloman (1918), the head of the censor

⁸ Hans Carossa, *Jurnal de război în România [War Diary in Romania]*, a translation authorized by Virgil Tempeanu, București, (f.a.), p. 21.

department was Constantin Meissner, until July, when he was replaced by the acting Ministry of Justice – Ion Mitileneu.

After celebrating the entrance of the Romanian army in Braşov, along with their retreat, the leader of „Transylvanian Gazette” had to take refuge in Romania and, then, in Russia.

After carefully investigating some of Transylvanian newspapers, it may be concluded that censorship started to revise articles as early as 1915. „The Romanian” was the only newspaper that had been censored earlier. Starting with the 142nd issue, from 1st/14th July 1914, 9 articles were revised, 2 of which were completely banned, and the rest only partially. Within issue number 186, from 29 August /8 September 1914, the article entitled “From the battle field – letters” (page 3) – a second letter signed by a wounded soldier in the battle near Lemberg was largely censored. Within the 190th issue, from 31 August/13 September 1914, page 2, and the 199th issue from 12/25 September 1914, on the cover page, 2 articles were completely censored. Other partially revised articles were published within issue number 190 – one article from the „Notice” columns, at page 5; issue number 191 – „What others write” - „The Flag”, at page 2; one article from the „Notice” columns, at page 4, in issue number 203 – the article entitled „Romania at the turning”, at page 1-2; within issue number 204, the article named „Statements from Mr. Istrati and Diamandy”, at page 3; and within issue number 210, the article entitled „Italia’s neutrality”, at page 2. The „What others write” columns featured various articles belonging to other reporters and expressing points of view on various matters (issue number 191, 2nd/15th September 1914). „The Flag” article outlined the heroism that was specific to the monarchy’s nations when they fought on the battle field. The author was intrigued that other publicly available magazines were talking only about „the Hungarian heroes”, as if all other nations had never taken part in the battles. The conclusion was that some historic events were lowered by narrow points of view and the aim was not the understanding of portrayed realities. „Yes, it is undisputed that Hungarians are heroes – the author continues. Nobody can deny that. History recalls such distinct warlike qualities more than once. But, the battle field is served not only by the Hungarians. And those present there are not cowards.”⁹ Frequently, Romanians ended up fighting Romanians, because the Romanians adhered to different political groups.

⁹ „Românul”, Arad, IV, 1914, no. 191, p. 2.

Another article subjected to censorship was „Romania at crossroads”, which appeared within “The Romanian” newspaper, issue number 203, 17/30 September 1914. The article presented the realities of the time, with 2 fighting parties that were both claiming positive offers, thus making it difficult for the Romanian government. Therefore, everything resulted in a stall situation. A „national” government was deemed necessary, in order to achieve a better support from political parties of the time. It consisted of the leaders of all parties and was headed by I. C. Brătianu. The newspapers in Bucharest suggested taking sides in the war. The socialist “Working Romania” claimed: „The talks on Romania entering the war, in order to <unify the people>, are still in the pipeline.”¹⁰ Although Romania was more inclined to choose *The Triple Alliance*, the latest diplomatic developments stopped that course of action. After presenting the discussions with Russia, for engaging the Romanian army under the command of the great duke Nicolai and the failure to achieve a common ground in fear of a reduced role to be played in such a combination, the article continued to portray the meeting between Congressman Teodor Mihályi, Bishop Vasile Hasszu and King Carol. It concluded that it was only a formal visit. The part describing the discussion that took place was missing because of censorship”.

In 1915 „The Romanian” newspaper had 41 articles subjected to censorship, out of which 20 were completely forbidden. Most articles to be published on the cover page were completely censored. In 1916 the magazine ended its activity up to 1918.

„The Oltenian” newspaper from Făgăraș had 2 censored articles, in its 16th issue /17 (30) April 1915 and in number 49/13 (26) December 1915. One was completely censored, while the other, from the “News” columns, was only partially banned. In 1916 this weekly, social, cultural and economic newspaper ended its activity, as a result of the assassination of its editor-in-chief, Ioan Șenchea.

The national-political body, „The Flag”, edited by its owner Valeriu Braniște and sited by the editor-in-chief Caius Brediceanu, started to be published twice a week in Lugoj. After the second year, the magazine was issued 3 times a week, in a larger format and at a higher price (that of 1 crown per month). The price remained the same up to 1917, the 17th year of a continuous existence – with 3 editions per week. Because of financial difficulties, the price went up

¹⁰ „Românul”, Arad, IV, 1914, no. 203, p. 1.

within that year (to 1.5 crowns per month), while in 1918 the price doubled. During his detention, Braniște had 2000 paying subscribers, which was a considerable amount and it did not decrease after his imprisonment. During the first year of the Great War no articles were subjected to censorship. In 1915, 10 articles were corrected, while in 1918 only 8 were revised.

Details on the censorship applied to writing are available within the journal belonging to the author of „Memories from prison”. Valeriu Braniște was born in Cincul-Mare (the county of Târnava-Mare, Transylvania), on the 10th of January 1869 and died in Lugoj, on the 1st of January 1928. There was no political, clerical or cultural action in Banat that Valeriu Braniște did not attend. He managed to elevate his talent as a political writer. His newspaper, „The Flag”, was levelled to the top, in terms of intellectual language and morality. Only few were able to access it. „The Flag” was not a random result, nor a personal choice, but it was the result of the times at hand, which claimed such a publication... Within that frame, a group of men, not only from Lugoj, but from Banat as a whole, decided to raise the newspaper so that it would guard the political aims desired from as far as 1881... The man we needed, one who was blessed with proper skills, proved to be our friend, Dr. V. Braniște.”¹¹

Valeriu Braniște was a man of culture, a professor, a writer, but, mainly, a reporter in moments when his country was politically most treathened. Under the colours of his newspaper, he militated for the Romanian creed in Transylvania and Banat. By reading the pages of „The Transylvanian Newspaper” (Brașov), or „The Flag” (Lugoj), relevant information on the history of Transylvania may become available. His witty mind quickly found a way to address the Romanian soldiers in the trenches, as those soldiers were accustomed to reading in-between the lines “small harmless news”, on the hopes of the people and the final victory. He was a true reporter, who took the first lines in terms of personal risks. He fought a war when writing, and died in writing, while fighting for the thrills and having no benefits. He was one of the greatest men in Transylvania of that time. His articles were clear, profound, well-documented and, thus, he contributed to the awareness of the masses. The mission of instructing the readers was performed not only in writing, but also by transferring the discussion in the middle of the people, by organizing cultural activities and conferences.

¹¹ Valeriu Braniște, *De la Blaj la Alba Iulia – Articole politice* [*From Blaj to Alba Iulia - Political Articles*], „Facla” Publishing house, Timișoara, 1980, p. 425.

„If my people decided upon a revolution and I would fail to prevent it in due time, I will fight in first lines.”¹² This was his attitude that guided him during his entire life. His paramount principle was that of never abandoning his people, even when the actions were against his personal beliefs. V. Braniște was a pacifist until opportunity raised to become a congressman. It took him to an activist level that further extended to the newspaper he wrote for. „The radical change occurred without any thought-through, without any meetings, without any decision making – he wrote. It was my newspaper that switched sides with me during one night.”¹³ „The Flag” was the only national-political body to „activate” and a newspaper loyal to the national Romanian party.

During the war, „The Flag” was controlled by the censors headed by Tisza: Captain Moriz Rosenthal and lieutenant Gitta. Any letters addressed to his wife were subjected to harsh treatment, by both censors. On the 15th of March 1918 Rosenthal stated that all letters addressed to Valeriu from Lugoj were stopped at the post office and then returned to Seghedin. The letters written by his wife and his friend– Ștefan Cicio Pop – proved to be tonic moments in his difficult fight against loneliness and isolation. Even those letters were controlled by censorship. A letter written by Ștefan Cicio Pop – on the 22nd of March 1918 reached Valeriu Braniște only on the 10th of April 1918. „Valeriu was trying to write as much as possible, using a vivid, spiritual and optimistic tone for illustrating things of lesser importance. It was more important to keep on writing, rather than to transmit a message.”¹⁴ Maria V. Braniște’s writings were more concise and, sometimes, nervous. At times, they did not manage to accommodate with the censorship. She had moments of great distress, when she appeared to have had psychically collapsed, but the concerns about the newspaper and home kept her strong and prevented her from falling. The information in letters, concerning fellow Romanians being imprisoned with him, was more elaborated. As an irony, the guardians were Romanians, “all employed to work against us, while other Romanians were fighting on the

¹² Valeriu Braniște, *Amintiri din închisoare (Însemnări contemporane și autobiografice)* [Memories from Prison (Contemporary and Autobiographical Notes)], edited by Miron Constantinescu and Alexandru Porțeanu, București, „Minerva” Publishing House, 1972, p. 430.

¹³ Ibidem, p. 430.

¹⁴ Valeriu Braniște, *Scrisori din închisoare* [Letters from Prison], (Seghedin 1918). Edition by Valeria Căliman and Gheorghe Iancu (also notes and comments), Reșița, „Banatica” Publishing House, 1996, p. 13.

battle field, bleeding for a government, which publicly declared that its purpose was to eradicate a nationwide enslavement for the people and its children.”¹⁵ All those feelings regarding the Great War were little expressed in letters, for fear of censorship.

He erased injurious tones and everything that was vulgar within written press. Braniște took consideration towards the district attorney’s officials and started using a more distinct tone, which was more equilibrated and tolerant towards contrary opinions and it helped him to continue the activities of „The Flag” during the War. The readers were expecting his common tone, one that he exhibited within „The Justice”. It was difficult to manage the relaxation in his writings. „He calmed down and forgot how to write.”¹⁶

In 1916 he ended his synodal activities, after he had no longer been elected as a member of the Consistorium in Caransebeș. The Metropolitan Consistorium took attitude against the government at its involvement in the election process. Those documents, contesting the election results regarding the Congress deputies in Caransebeș, as well as other elections, would remain in history and would be published after the end of censorship, after 4 years of analysis.

By lending an ear to George Barițiu’s advice („Write each word while imagining that there is the paragraph in front of you and a constable at your back!”)¹⁷, he managed to avoid press trials. „The Flag” and „The Transylvanian Gazette” were now heading the fight for saving the national political party.

After so many adventures, „The Flag” reached its 18th year of continuous editing. As Valeriu Braniște was preparing a new issue, the 13th one, he was arrested. He is considered a martyr of his people. Valeriu Braniște, a hero, began his imprisonment at Seghedin on the 3rd/16th of February 1918. His detention regime was harsher than within previous years. His arrest was ordered by the Honvezi Military Court in Seghedin, after a raid made on his house and „The Flag’s” headquarters on the 3rd/16th of February 1918. Four detectives took Valeriu Braniște at the detention military centre in Seghedin. Next day he was moved to the detention centre of the district attorney’s office. He was accused of espionage on behalf of the Romanian state. Braniște considered it was a nonsense. „Braniște was a realist political man who

¹⁵ Valeriu Braniște, *Amintiri din închisoare (Însemnări contemporane și autobiografice) [Memories from prison (Contemporary and Autobiographical Notes)]*, edited by Miron Constantinescu and Alexandru Porțeanu, București, „Minerva” Publishing House, 1972, p. 518.

¹⁶ Ibidem, p. 437.

¹⁷ Ibidem, p. 436.

appeared responsible for his actions, a well-established newsmen, mature and aware of the personal and social risks his activities involved.”¹⁸ In prison, within an unfriendly environment, completely separated from his activities, he was forced to spend time away from his family, friends, desk, books and newspapers. In a word, he was kept away from everything that was alive and might have stimulated his mind. While his life was void of all interests inside the prison, things were rushing outside.

In course of time, he was allowed to read and translate texts in prison. But, even so, something was missing. He was a real reporter. So, he longed for writing articles for „The Flag”. His reasons implied spending time in an enjoyable manner and helping the editing team of the newspaper. At that time, „The Flag” was being managed by his spouse. Moreover, his intention was to convince the readers of his magazine that he was still a cultural creator and that nothing would stop him from dialogizing with them. Before sending his articles to the publisher, the censorship would revise and approve the content, which was frequently the case. That was how he spent more than 100 days in prison. He provided the magazine with about 1/3 of the content, despite his detention. All the articles were written in general terms, without any hints to the state-of-affairs, his daily status or any other events taking place in that time.

He was reading books and newspapers in Hungarian, while translating and writing his memoirs. On the 1st of October 1918, Valeriu Braniște left the prison, the place of his imprisonment and scarcity. „He became free at a time when his qualities could serve the ideals of political union of all Romanians.”¹⁹ He finally found himself in the middle of a fight intended to create the political union of all Romanians. He soon became a man of the collective, of the Romanian community, displaying essential changes during October and November 1918.

After he returned to Lugoj, Braniște took over the leadership of „The Flag” newspaper. It was a position that facilitated his entry in the Romanians’ national-political current, which culminated with “The Great Union” from Alba-Iulia on the 1st of December 1918. The letters received after the 1st of October 1918, in recognition of honour and courage, were a real moral support in preparing the Gathering at Alba-Iulia.

¹⁸ Valeriu Braniște, *Scrisori din închisoare [Letters from Prison]*, (Seghedin 1918). Edition by Valeria Căliman and Gheorghe Iancu (also notes and comments), Reșița, „Banatica” Publishing House, 1996, p. 6.

¹⁹ Ibidem, p. 15.

His early death, at only 59 years, was a real loss for the Romanian press. „The Flag” in Lugoj symbolized the support needed for the national union, for over 2 decades, while serving as an alarm call for all the people in Banat. In this frame, Valeriu Braniște published his most renowned articles.

„The Transylvanian Gazette”, a political-national newspaper, was published by „Andrei Mureșianu” Publishing House in Brașov. It was owned by *Branisce & Company*. Ioan Brotea was its editor-in-chief. It was the case of most newspapers the fact that 1914 was the year without any censorship. Nevertheless, in 1915 the situation changed and more than 61 articles were revised (28 of them completely). In 1916 there were 11 forbidden articles, out of 26.

„The Union”, an official Roman-Catholic clerical newspaper, was published by the Theological Roman-Catholic Seminary Publishing House and bookstore in Blaj. It had 3 issues per week and was owned by Vasile Moldovan. Augustin Gruțița was the editor-in-chief. In 1914 no articles were censored. In 1915, out of 53 revised articles, 4 articles were completely banned from publishing; in 1916, out of 35 censored articles, 4 articles were completely censored; in 1917, out of 43 modified articles, 9 articles would never be published and in 1918, out of 21 articles to be forbidden, only 4 articles were restricted from the public. In this context, the article to be researched in depth is „Our Pedagogic Institute”, published on the front page of issue number 71, which presented the activities coordinated by the institution from its beginnings in 1865 up-to-date. Over time, Blaj (Athens of Romania) has prepared Romanian teachers who were strong at heart, both in terms of ethnicity and language group. The spiritual leaders did their best in order to attract the youth, as much as possible. They created an entire system of favors, scholarships and subsidies. Men of value were supported to become leaders, such as: Gavril Pop, Ioan Balint, graduated from the University of Vienna (Ștefan Pop, Petru Solomon, George Muntean) and others. The older generations were considered to have sacrificed everything for the higher purpose represented by the Romanian national culture. „The Union” concluded that the fundamental role was under threat. There was a problem regarding equal income opportunities for teachers. In return, the State demanded that 7 study subjects would be presented in Hungarian. At that point, the article was censored and much of its content was erased. The article further continues by asking for the Archdeacon’s assistance, in order to achieve that equilibrium in terms of salaries. The article ends with two more areas of intervention on the part of censorship. It had a lesser magnitude. The end was appealing to all people, clerics and civilians alike, for donations, as much as affordable, in order to insure the existence of that home needed by Romanian culture.

„The Romanian Telegraph”, an official Orthodox clerical newspaper was published by Archdeacon’s Publishing House in Sibiu and had a frequency of 3 issues per week. Teodor V. Păcățian was the editor-in-chief. „The Romanian Telegraph” has been censored since 1915, less frequently than “The Union”. The latter was a more liberal newspaper. It published religious articles less than political ones. Therefore, „The Union” faced a harsher censorship than its competition, „The Romanian Telegraph”, which, by nature, was a more conservative newspaper. In 1915 only 6 articles were censored within „The Romanian Telegraph”, out of which only one was completely banned. In 1916 only 2 articles suffered the same treatment; one article was published in issue number 25 and the other, in the supplement of issue number 35. In issue 56/1915, 2 articles were censored: „The offensive power of Russia” and „War”. The unknown author of the first article considered that Russia was defeated after its losses in the Galicia province, both in terms of offensive and defensive. The article outlined the weakness of the „Triple Alliance”, which was trying to use a combination of threats and promises to enlist the non-fighting countries, while “The Central Powers” were satisfied with the neutrality that those countries presented.

Before concluding the current article, it is deemed necessary to present the imprint left by censorship on some of the fighting states.

The ex-Prime Minister of Justice in Russia – Steboglovitov and ex-Internal Affairs Minister – Maklakov published similar statements in two different Russian newspapers, both rhetorically asking themselves why Russia was still engaged in a war against Germany, since both states should have interacted in peace. “Russia should seriously consider dealing a separate peace with Germany!”²⁰ Such declarations were subjected to a very severe censorship; yet, they were not revised or forbidden. The Russian committee on censorship encountered great difficulties in examining and censoring numerous and lengthy letters that Romanian soldiers living in captivity were sending home.

The Romanian press published articles that were presenting the censorship from other countries. The Bulgarian governance introduced a preventive censorship for all writings to be publicly published.

The council of the Brunn city, represented by counsellor Niesner, presented evidence on the abuses being committed against written press.

²⁰ „Telegraful Român”, Sibiu, LXII, 1915, no. 131, p. 526.

By order of the government, a weekly Hungarian newspaper from Essek – Slavonia was censored because it had published some articles that propagated the hatred between the Hungarians and the Croats („The Romanian Telegraph”, number 18/18 February 1916).

The French and Austrian reporters in Vienna took attitude against the harsh censorship, presenting arguments that both civil and military censors produced damages to both the press and the readers. *The Writers and Reporters's Society* in Vienna – Concordia – asked that the military censorship should have limited its revisions to articles debating military contents, leaving the political and economic news aside, while the civilian censors were asked to continue the debates related to matters of general interest, unless such discussions may have created a danger of higher security concerns.

In France the government issued strict policies on censorship. The Ministry of War, Ion Millerand, prevented the release of „L'homme Libre” for 8 consecutive days because the news editor-in-chief, Georges Clemenceau, refused to publish a revised version of a censored article. The people supported Georges Clemenceau, as it was specified within “The Romanian Telegraph”, number 99/ 23 September 1914. Similarly, the French newspaper „Cri de Paris” contested the harshness of censorship, pointing out that entire paragraphs, which were not related to any military operations, were being rejected by censorship. Dulot, the editor-in-chief of the „Temps” magazine in Paris, requested the government to stop any political censorship. „The Romanian Telegraph”, number 16/13 February 1916, presented the fact that the magazines in France were forbidden to publish any news on the Montenegro ruler Nichita, who was held captive in France.

Censorship in Italy forbade all newspapers to publish any information concerning the operation of the national army. At times, those situations have led to some comic effects. All editorial offices received orders not to publish news about Italy; even count Tisza was forbidden to discuss the subject. In “The Union”, number 47, censorship deleted much of the answer that the legislative gave to count Andrassy's request on the concessions given to Italy, as well as the text of the request itself. „The Union” was the only newspaper that was unable to provide the request and Tisza's answer for the readers. It was by reason of the vigilant censorship. The reporters were forbidden to relate news on any military operations and the newspapers from South-East Italy were stopped from presenting information about the effects of the earthquake that hit the area.

In Italy censorship sweetened all of a sudden: the press was allowed to publish violent articles aiming at the allies, especially at the English – as we have been told by the magazine entitled “The Romanian Telegraph”, number 3/12 January 1916.

Censorship in England forbade all newspapers to publish news related to the developing situation existing between England and Portugal, as well as other similar pieces of information. Each demand was ended by the following phrase: „Once more, numerous newspapers have not adhered to the policy rules imposed by the government. Once more, you have been warned that we would prevent the newspaper from being distributed abroad.”²¹

Censorship was a tool meant to combat, or even defeat, the enemy. At wartime, it activated within all states. The reasons concerned: the national security, the need to keep secrecy on military operations and the manipulation of public opinion.

²¹ „Telegraful Român”, Sibiu, LXIV, no. 30, p. 119.

Confessional schools from the Greek Catholic Eparchy of Oradea-Mare and the policy of the Habsburg Monarchy until the Revolution of 1848

Silviu-Iulian Sana¹

Abstract. The present study speak about the implementation of the official policy of the Habsburg Monarchy in the field of the elementary schools, also calls folk's schools. In that project, the two laws *Ratio Educationis* (1777) and *Norma Regia* (1781) made a first steps to the culturalization of the romanian, and for this implementation, the role whas given to the Church, in that case to the Greek-Chatolics Romainian Church. Supported initial by the Roman Catholic Episcopacy of Oradea, the first organization forms of the folk Romanian schools, have made a big progress just at the final of the XVIII century, in the period of Moise Dragoș bishop.

Key-words: education, elementary schools, culturalization, Greek-Chatolics, Romainian, Vienna, Oradea.

Seeing education as one of the State policy problems, the Court of Vienna, after the first half of the 18th century, also started to reckon itself more intensely of the primary (elementary) school. The organization of this process – made according to the idea of the Augustinian priest Johann Ignatz Felbinger² – took

¹ Phd. Librarian, County Library „Gheorghe Șincai” Oradea (Bihor), sana_silviu@yahoo.com.

² Johann Ignaz von Felbinger (1724 - 1788) priest and member of the Augustinian Order, reformer in the field of education, educator. Priest with a vast didactic experience, Felbinger publishes in 1761 the work entitled *Erste Verordnung zur Verbesserung der katholischen Trivialschule zu Sagan* where, partially borrowing Johannes Hahn's ideas, he succeeds in offering the education an ideal: *school should breed bantlings faithful to the Church, good patriots and people useful in the life of the State* (quoted in Vasile BOLCA, *Școala normală română unită din Oradea. 1784-1934*, Oradea, "Scrișul românesc" Printing House, 1934, 13).

shape in the two laws released in Vienna: *Ratio Educationis* (1777) and *Norma Regia* (1781). These laws were, in fact, rules comprising decisions concerning the school buildings, the teachers, the content of the education, the teaching methods and the school funds.

Algemeine Schulordnung (1774) is the first school law released by the Austrian State for the organization and performance of the elementary schools all over the Empire. In those 24 articles and 8 annexes, the law was anticipating, for each province, a school committee for the coordination of the schools in that area. Therefore, according to the German model, schools were divided into: normal schools (for training the teachers), main or capital schools (gymnasium) and common or trivial schools³. In these schools, education was reduced to religious knowledge, knowing the letters, syllabification, reading, writing and numbers, and, in the schools from the countryside, pupils were also taught agriculture. All schools had to use the same school books and, for reaching a greater uniformity, had to apply the same teaching method⁴.

1777, the Court of Vienna releases the famous law *Ratio Educationis Totiusque Rei Literariae Regnum Hungariae et Provincias eidem Adnexas* (*The Organization of the Education and of all the Schools of the Kingdom of Hungary and its Attached Provinces*)⁵, where the elementary schools are differently organized, according to their location, in villages, fairs or cities. Each nation had to be taught in its mother tongue, but also in the official language of the Kingdom. The content of the education governed by that law was more realistic, answering the day to day needs⁶.

After the death of the Empress Maria Theresa and Joseph II, the Hungarian nobility manages to impose its point of view and the illuminist reforms fall into desuetude. For the elementary school of the non-Hungarian nationalities the new law *Ratio educationis publicae* from 1806 represents a throw-back in comparison with the law from 1777. The school institutions get a new organization: vernacular⁷ or national schools, grammar schools, gymnasia,

³ *** *Istoria Învățământului din Romania*, vol. I, (de la origini până la 1821), București, Didactică și pedagogică Publishing House, 1983, 238.

⁴ *Ibidem*, 239.

⁵ See *Ratio Educationis Totiusque Rei Literariae Regnum Hungariae et Provincias eidem Adnexas*, tomus I, Vindobonae, typis Joan. Thom. Nob. de Trattner, 1777 (this book is in the Patrimony Fund / County Library „Gheorghe Șincai” Bihor).

⁶ *Istoria învățământului* (I), 239.

⁷ *Scolis vernaculae in pagis et oppidis* – schools with 1, very seldom two teachers, for villages and fairs, with one or two study rooms for children, most of them sons of peasants, who had to

high schools and academies, universities, the first being differentiated according to the places they were to be found. One was stipulating separate schools for girls and also the books that could be used. In the vernacular schools the pupils were taught in their mother tongue and the subjects set in the curriculum were: religion, knowing the letters, syllabification, reading the block letters and the hand letters, the correct writing, numbers and the civic responsibilities. The recommended school books were: the catechism, the ABC with one page in the mother tongue and the other one in Hungarian, the calligraphy forms with printed letters, the numbers, the reading book that should contain general notions of physics, natural history and economy⁸.

Concerning the Romanian schools, these were rural schools, ruled by only one teacher. Until 1833 these had 2 forms and, starting with this year, the rural folk schools become schools with three forms: the Ist form for beginners; the IInd form for those who could syllabify; the IIIrd form for readers⁹. The law requested that pupils, starting with the vernacular schools, should also learn Hungarian, this being the reason why the ABC was written in the mother tongue of the pupils. 1828, *Ratio educationis publicae* was modified, the Romanian schools from Banat, Bihor and Satu Mare being governed by the same law until the Revolution of 1848. For the elementary schools in these regions, the application of the laws remained the responsibility of the ecclesiastic institutions¹⁰. It is worth mentioning that in 1840, under the influence of Széchenyi István, a systematic action of transformation of the education begins and, in 1845, the decree known under the name of *Systema Scholarum* is published. It confers the elementary school a great importance, this becoming obligatory. It also legislates more severely the obligations of the communes and of the landowners regarding the building and supporting the school assigned for the people¹¹. Between 1832-1844, still under the influence of Széchenyi, then of Kossuth, the Hungarian language will become the official language in Hungary, becoming also the language used in schools, except for Croatia,

accumulate a minimum knowledge for being able to write and read, being helped by a teacher, who was also a cantor in church, being financially rewarded by the congregation, by the landowner, if he belonged to the same confession, based on a patronage system and, sometimes, with a small contribution from the State (Susana ANDEA and Avram ANDEA "Ratio Educationis" și înființarea districtului școlar Oradea în Crisia, XXIII, Oradea, 1993, p. 175-185).

⁸ *Istoria învățământului* (I), 241.

⁹ *Ibidem*, 242.

¹⁰ *Ibidem*, 243.

¹¹ BOLCA, *Școala normală*, 81.

Slovenia and for the Germans from Transylvania¹². Concurrently, there was foreseen a systematic instruction for the teachers, that will be made in the reorganized normal schools, after the model of the five schools in Hungary: Miskolc, Szeged, Érsekújvár, Pesta and Canija¹³. The school districts will be maintained, but the local wardens will be subordinated not only to the districtual inspectors, but also to the Bishops of the Diocese¹⁴.

School network

We find the first organization forms of the folk Romanian schools yet before the illuminist transformations. These were supported by the Roman Catholic Episcopacy of Oradea¹⁵. Once with Meletie Kovaci's coming and his appointment as Vicar Bishop for the Greek Catholic Romanians from these territories, the problem regarding the Romanian school takes shape. 1756, he asks the Locumtenential Council for the foundation of three „folk schools in Oradea, in the district Beiuș and in Vașcău ... and a small seminar for the training of the priests, teachers and others officemen”¹⁶. The Bishop Moise Dragoș continues the series of petitions, therefore on the 30th of March 1776 he presents a request to Vienna, for a better remuneration of the clergy and teachers from his Eparchy¹⁷. By the order of the Locumtenential Council from the 27th of April 1778 – regarding the application of the new teaching methods also among the Greek Catholic Romanians – the Bishop Dragoș lays the bases of the organization of a school network¹⁸. He initially leant on Ioan Ciontoș

¹² William M. JOHNSTON, *Spiritul Vienei. O istorie intelectuală și socială 1848-1938*, Polirom, Iași, 2000, 365.

¹³ *Ibidem*, 64.

¹⁴ Details for the organizational structure of the school district of Oradea in ANDEA, *Ratio Educationis*, 175-185.

¹⁵ 1733 is mentioned in Oradea a school that used to train the Romanian teachers from the countryside. Even if the author gives no documentary source, he calls it a *Romanian* school, where the Romanians of both confessions used to learn. (BOLCA, *Școala normală*, 17).

¹⁶ Quoted in Nicolae ALBU, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944, 236.

¹⁷ Iacob RADU, *Șematismul istoric al Diecezei Române-Unite a Orăzii-Mari, 1777 – 1927*, Oradea, Printing House „Ateneul” Limited Company, 1927, 51.

¹⁸ The Bishop asked the local authorities to found a separate school for teachers. His request was refused by the Emperor himself, while, until 1874, the Greek Catholic Romanian laymen used to learn, in order to become teachers, in the capital Roman Catholic school from Oradea. The Bishop Dragoș's request, concerning Ioan Ciontoș's appointment as prefect of the Romanian schools and a Methodics teacher for the Romanian students from the normal schools was also rejected. (Details in BOLCA, *Școala normală*, 20-23).

(1779), but, beginning with 1780, he names Simeon Maghiar the prefect of the Romanian trivial schools¹⁹. Until 1787, he manages to name 15 elementary teachers for the Romanian Greek Catholic villages from Bihor²⁰. On the 18th of December 1780, the Roman Catholic Bishop of Oradea received from the Locumtenential Council from Pojon a letter, where he could read that „the obligation of each landowner is to found national schools for the people and the fact that a school will be opened in every commune that has a priest and the filials of the parish, if they alone are not able to support a teacher, will also contribute to the support of the teacher from the parish they belong to²¹.

In the Sătmăr County, a systematic organized Romanian school existed even before the release of the law *Ratio Educationis*. Therefore, in 1770, there are mentioned 134 parochial schools: 89 Greek Catholic, 12 Roman Catholic and 33 Calvinist schools. In order to teach here, the Romanian teachers have been qualified in Blaj²².

1793, under Ioan Corneli's directorate, there were 55 Romanian vernacular schools²³, 1825 their number being only of 38 schools²⁴. The same document,

¹⁹ Simeon Maghiar (1754-1800) priest, professor at the Greek Catholic normal school from Oradea, theologian. He studies in Vienna and, after his return, the Bishop Moise Dragoș appoints him as prefect of the trivial schools from the Eparchy. He is also a vicar in the Olosig district. Educated in the atmosphere of the transformations in the field of education, during 1783-1784, Maghiar manages to convince the authorities of the County and his Bishop, that the foundation of a normal school for the future Romanian teachers, the appointment of a principal for the Romanian trivial schools and of a teacher are necessary. On the 30th of May 1785 the Locumtenential Council appoints him as a teacher for the Romanian *students from the normal school*, with an annual wage of 300 florins from the study funds and also 100 florins from the fund of the Eparchy, having the obligation to train the candidates to become teachers, according to the new method, and to supervise the Romanian confessional schools from the school district of Oradea. Regarding his didactic activity between 1781-1785, he translates and is an author of textbooks for Romanians: *Bucvariu* (1781), *Catehismu mic*, *Aritmetica*, *Gramatica românească*, *Dicționar de numiri ungurești și românești*, *Dizertație despre preoție* etc. 1791, he is appointed capitular canon and 1792 he gives up the position of prefect of the Romanian schools in the favour of Ioan Corneli. Corneli is confirmed on this position by the Locumtenential Council on the 27th of April 1792 (Details in BOLCA, *Școala normală*, 23-32 and Ioanu ARDELEANU, *Istoria Diecezei Române Greco-Catolice a Oradiei Mari*, IInd part, Blasiu, 1888, 67).

²⁰ It is about the localities Betfia, Beiuș, Vașcău, Șuncuiuș, Hidișel, Holod, Șilindru, Deda, Aușeu, Sititelec, Vălani, Ghenetea, Vad, Oradea, Popești and Nermiș. (BOLCA, *Școala normală*, 55).

²¹ *Ibidem*, 54.

²² *Istoria învățământului* (I), 276.

²³ *Ibidem*, 281.

²⁴ ALBU, *Istoria învățământului românesc până la 1800*, 24. The number of the confessional schools diminished because of different reasons: the modification of the school legislation, the landowners' lack of support for the Romanian community and, probably, the reticence and indifference of the rural communities about supporting the teachers.

dated in 1825 and drawn up by Corneli, also indicates the school attendance of the pupils from those parishes²⁵.

After 1840 the normal schools are reorganized, the elementary school being separated from the normal school. Those who wanted to become teachers had to attend a 2 years course. They had to graduate from a *humanities* school, to know Hungarian and be familiar with notions of music. The teachers from the Greek Catholic Eparchy of Oradea were taught at the normal school from Oradea. This, after the foundation of the Greek Catholic Eparchy of Lugoj, will also form students coming from there²⁶.

The Revolution of 1848 brought new modifications for the school legislation. In August of the same year the Ministry of Education releases a law according to that six circular committees, that are to deal with the problems of the education, the modification of its form and content, are founded. But, this law never got to be applied because of the evolution of the Hungarian revolution.

*

The short report on the evolution of the confessional schools of the Romanians within the Romanian Greek Catholic Eparchy of Oradea until 1848 shows the facts of the natural march of a local church that – accepting the articles of the Leopoldine Diploma and, then, the entire imperial legislation related to education – integrated into the catholic universality and the enlightened Europe, subsequently creating education institutions, that completed the spiritual formation, so necessary to the Romanians of both confessions, with the intellectual one. 1879, the canon dr. Augustin Luran – at that time teacher and catechet at the normal school from Oradea – used to comment the benefits of the development of the confessional school as follows: „During the first half of the 19th century, the governments and the legislative bodies were more and more interested in the folk’s education cause ... In our time, each cultivated folk is interested especially in the folk’s education matter ... The folk school is seen as a fundamental school of each folk class and as basis of the general culture”²⁷.

²⁵ BOLCA, *Școala normală*, 58.

²⁶ BOLCA, *Școala normală*, 84.

²⁷ Augustin LAURAN, *Crescerea poporală. Manualu pedagogicu-didacticu pentru luminatorii poporului*, Oradea-Mare, with Eugeniu Hollósy’s print, 1879, p. 344-345 (Bihor Fund - County Library „Gheorghe Șincai” Bihor).

Petru Pavel Aron – Worthy Bishop of Făgăraș (1752)

Laura Stanciu¹

Abstract. The author discusses the role played by Petru Pavel Aron in stabilizing the institutional situation of the Romanian Uniate Church and consolidating the Union in Transylvania in the mid-18th century. Based on a little known source – the informative dossier compiled on Rome’s request –, the paper analyses a decisive period for the administration of the confessional crisis of Transylvania: the appointment of Petru Pavel Aron as bishop of the Greek Catholics of Transylvania.

Keywords: *Transylvania, identity, Union, Blaj, Rome, Vienna.*

Petru Pavel Aron stepped on a very unpopular ground, as he was considered the usurper of the founding Bishop of Blaj, Inochentie Micu Klein. Aron was recommended by Vienna in 1744, appointed by Rome ten years later, in 1754, and reluctantly accepted by the Uniate clergy, bewildered and divided by the possibility of the exiled bishop’s return. It was a period of great challenges that Aron had to face, coming from both the ecclesiastical and state authorities. In a complicated political and confessional context Aron was put to several tests by people more or less close to him and solicited in contradictory situations in many ways.

It should not be forgotten that, between 1745 and 1757, Aron had a number of serious rivals in the Uniate Church: his colleagues at the *De Propaganda Fide* College in Rome, Grigorie Maior and Silvestru Caliani, supported by the powerful territorial organization controlled by protopopes, among whom

¹ “1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia, Faculty of History and Philology Personal e-mail: laurastanciu@hotmail.com.

Petru Pop of Daia or Nicolae Pop of Balomir. The 1747² or 1757³ episodes stand as witness to that. However, Aron managed to erase this initial image and change it completely, leaving this world with the aura of a saint who eventually confirmed Vienna's expectations. At the bishop's death the Imperial Court launched the famous investigation of *The icon which wept in Blaj*, which actually revealed the bishop's popularity in his diocese.⁴

Let me remind you that the Uniate Church was led since 31 August 1745 by Vicar Aron, deputy of Bishop Micu, who nevertheless excommunicated him in August 1747 and tried to replace him with Nicolae Pop of Balomir. Petru Pavel Aron continued his activity, he was appointed vicar apostolic (1747), then – after the resignation of Bishop Inochentie Micu – he was raised to the rank of bishop (1752) and ordained (1754). In this period (1752-1754) Aron was not present in Blaj, as he stayed in Vienna.

Pavel Aron was educated in the shadow of the ambitious and temperamental Bishop Inochentie Micu Klein. His mission received from Vienna was identical with his own objective at the time of taking over the leadership of the Church (1745): to pacify the country. In a report addressed to the *De Propaganda Fide* Urban College in Rome in 1745, in a concise and edificatory

² După aceasta, vîldica Clain pe protopopul Nicolae de la Balomir îl face vicareșiu ghegeneralis și-i poruncește să adune săbor și în săbor și dechilin la toți protopopii să scrie și să vestească și afurisaniiia teologului și a lui Petru Aron; și deregătorilor dominiumului vîldicesc, lui Mardsinai, odorbirăului, și lui Petru Pop Dalia, sântartăului, poruncește ca, lui Aron, din veniturile vîldicești, nimic mai mult să nu-i dea [...]. Mare scădere au făcut această afurisanie lui Aaron și în mare ură la tot clerul și neamul românesc l-au pus, care de el să scârbea și în tot chipul să ferea, nu numai de altă împărțășire cu el, ci și de vorba cu el, nici la besearica unde mergea el, alții, afară de casnicii lui, nu mergea. Deci, vîzind el că foarte spre rău mergea lucrul lui, au făcut ponoslu la Curtea împărătească asupra unor protopopi, și mai tare asupra vicareșului, protopopul Nicolae de la Balomir, și asupra călugărilor de la Blajiu, că într-acest an, 1747, venisă de la Roma Silvestru Caliani și Grigorie Maier, și de la Sâmbăta Mare, Gherontie Cotore, și nici unii nu voia a avea vreo împărțășire cu Aaron, ci toți-l ținea afurisit", see Samuil Micu, *Istoria românilor*. Princeps edition after the manuscript of Ioan Chindriș. Vol. II, București, 1995, p. 229-230. Pompiliu Teodor, *Sub semnul Luminilor: Samuil Micu*, [Cluj], Presa universitară clujeană, 2000, p. 77.

³ "În a. 1757 episcopul Klein au fost dobândit de la împărăție săi fie slobod a veni în Ardeal [...] ear Aaron sfătuit de Atanasie au lucrat la împărăție ca se nu vie, că zicea Atanasie: că de va veni Klain, toți lui vor da cinstea cea mare, și Aaron va rămânea părăsit; și doară acesta încă au fost un păcat mare al lui Aaron de l-au părăsit oamenii și nu l-au iubit [astfel că Maier și Caliani au plecat din nou, la Viena] să depună jalbă", See Timotei Cipariu, *Acta et Fragmenta Historico-Ecclesiastica*, Blaj, 1855, p. 106-107.

⁴ See *Icona lacrymans Balasfalvensis. Icoana plîngătoare de la Blaj*, edition of unpublished documents, introd. and trans. from Latin Ioan Chindriș (colaborators János András, Ambrus Miskolczy and Luminița Dobriban), Cluj-Napoca, 1997.

manner, the alumnus Petru Aron talked about finding his people “[...] invaded by superstitions and their Church subject to the religious turmoil of the province which affects the Catholic priests, the liturgical service (the sacraments) and even the *holy union* subject to the persecutions of the people.” This situation was caused, according to the new Vicar Aron, by two things: first, the failure to respect the imperial privileges granted to the bishop and his clergy, which should have been applied by the general Diet of Transylvania, dominated by “heretics”; and second, the arrival of a “schismatic monk” from Bosnia who, using fables and miracles, preached to the people and instigated them against the union with the Catholic Church, saying that all the Uniates were condemned. Additionally, the Catholics also attempted to attract the Uniates to the Latin rite.⁵

In this atmosphere, and amidst the violent attacks of blind fury, sometimes of his very flock, Aron and his entourage used the first and most efficient advantage of the Union: their intellectual formation in Catholic schools. In 1750, by the *Flower of truth*, they managed to apply the healthy principle of their education.⁶ Vicar Apostolic Aron’s solution was the one most at hand: together with his colleagues, he used the formative influence of post-Tridentine Jesuit and Jansenist Latin theology. The Jansenist theses of Arcudius, Antoine and Renaudot were the instrument they found together in order to fight ignorance and superstitions in the Romanian rural world. This was the sign that, through the influence of Catholic universities on these priests, the tendency to critically examine the Old and New Testament had also reached Transylvania. This approach meant in fact precisely the compromise between the ideas of the Catholic reform and those of the *Aufklärung* in the study of theology, which were also efficient in pastoration. This first generation of Catholic *Aufklärer* started finding rational reasons for Biblical phenomena, and explain faith with the help of the scientific knowledge of the Enlightenment. This is what we see in the *Flower of truth* (1750)⁷ or in the translation of the Bible (the *Vulgata*) from Latin into Romanian (1760-1761) of the young men

⁵ Laura Stanciu, Keith Hitchins, Daniel Dumitran (eds.), *Despre Biserica Românilor. Documente externe (1744-1754)*, Cluj-Napoca, 2009. Document no. 112 (Rome, 16 November 1745), p. 137-138.

⁶ Meda Diana Hotea, Cristian Barta (eds.), *Floarea Adevărului pentru pacea și dragostea de obște, din grădinile Sfințelor Scripturi prin marea strădanie cucernicilor între ieromonași în mănăstirea Sfintei Troițe dela Blaj, acum întâi culeasă, carea luminat arată: cum Unirea alta nu easte fără numai credința și învățătura Sfinților Părinți*, Cluj Napoca, 2004.

⁷ Laura Stanciu, *Floarea adevărului (1750) - prima tipăritură a Blajului – și sursele sale de inspirație*, in *Transilvania*, nr.5-6, 2013, p. 31-36.

sent by Inochentie Micu Klein to study in European Catholic schools: Petru Aron, Silvestru Caliani, Grigore Maior, Gherontie Cotore and Atanasie Rednic, that is, the circle of Petru Pavel Aron.⁸

Especially interesting for us is the portrait of Petru Pavel Aron as described in 1752 by his fellows and rivals, devoted to Bishop Micu: Grigorie Maior and Silvestru Caliani. This is, I think, the most pertinent description of the status of the Uniate Church and also its high priest at that particular time. As usual in the period, the election of the bishop in the electoral synod of the Diocese of Făgăraș was actually a proposal or candidature advanced to the Emperor in Vienna. It was the Emperor who made the appointment, and on his request of confirmation the Pope issued the consecration bull and the new bishop was ordained. Like on the entire territory under Papal jurisdiction, before his ordination, an informative dossier was compiled for Petru Pavel Aron.⁹ Rome's mandated representative, in the presence of the expectant of the Episcopal see, a number of witnesses representative for the diocese, and one designated by the electoral synod answered the questions of the nuncio. When Petru Pavel Aron was appointed, Grigore Maior, Sueno Xaverius Rolle and Sylvester Caliani were present. They had to put together an informative dossier, well documented, in the form of an exposition or inquiry, that contained data about the new bishop and the church he came from. The investigation led by Fabrizio Serbelloni, Archbishop of Patras and papal nuncio at the Imperial Court in Vienna, took place at Vienna and Blaj, in the period of 10 October 1752 – 23 November 1754.¹⁰

The introduction of the dossier mentions that the pious father P. P. Aron of the Basilian order is recommended by Maria Theresa, queen of Hungary and Bohemia to His Holiness, Pope Benedict XIV to be the head of the Bishopric of Făgăraș, for the Greek Catholic Romanians, Greeks, Ruthenians and Serbians of the mentioned province and the parts added to it.

The first to answer the questions on 10 October 1752 was Grigore Maior of the Basilian order, from Blaj, representative in the Imperial and Royal aula, 38

⁸ Ioan Chindriș, Niculina Iacob, *Biblia Vulgata (1760-1761)*, București, 2005.

⁹ Octavian Bârlea, *Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale*, in „Perspective”, V, nr. 3-4, ianuarie - iunie 1983, p. 94-100; I. Toth Zoltán, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697-1792*. Translated by Maria Someșan, București, Editura Pythagora, 2000, p. 196, n. 3.

¹⁰ At the time of the investigation Petru Pavel Aron had already been appointed bishop by Maria Theresa since 28 February 1752 and the Holy See confirmed his election by the papal bull of 6 July 1752. Documents of the investigation in Laura Stanciu, Keith Hitchins, Daniel Dumitran, Daniel (ed.), *Despre Biserica Românilor din Transilvania*. Documentul nr. 447, p. 288-293.

years old; called to testify secretly and made to swear on the Gospels, he declared: he had known P. P. Aron for 12 years, first from Trnava, then from the *De Propaganda Fide* College in Rome. He knew about him that he was born in Bistra, Alba County; he was the child of his father's second wife, his father was a priest; he received the minor orders and then the major orders from St. Atanasius church in Rome in 1743, while being an alumnus at the College; had his doctorate in theology from the same college, where he studied dogmatic, speculative and moral theology for four years (Maior also attended the 1744 promotion); he knew he was vicar general of the bishopric, and even vicar apostolic after Inochentie Micu Klein moved to Rome; he fulfilled that function well. He thought he would be right to lead the Church, and his promotion would be useful and serve the interests of the Church in the future.

Then Grigore Maior answered questions connected to the state of the Church: the Bishop's residence is in Blaj, because the Episcopal estate of Făgăraș was changed some years previously with that of Blaj with the consent of the Holy See and His Majesty. Blaj lies at the confluence of two rivers, not big, with almost 100 of wooden and brick houses; it has around 100 believers. A new church, in fact a cathedral was built at Blaj, consecrated to the *Holy Trinity*. He did not think it was a suffragan to other Church, but directly depending from the Holy See (sic! inaccurate information). The regular chapter is the monastery of the Basilian monks. The monastery had 11 monks at its foundation. The church was newly built, and there was nothing inside it. On one side of the church there is the bishop's residence, on the other side the monastery. The bishop's income (goods, other incomes, etc.) rose to 3000 florins and came from the estate of Blaj; of this sum, 600 Roman scudos went to Bishop Klein for all his remaining lifetime. The Diocese of Făgăraș had almost 3000 parishes with their own churches. The seminary was founded for 20 students in the same building of the Basilian priests; soon alumni would also arrive. As known, the Church had no bishop for almost a year, after the abdication of Klein. The document ends then with Grigore Maior's signature.¹¹

It must be mentioned that in those years dominated by the contesters of the Union the building of the cathedral church that Blaj was so much in need of was not an easy task. The cathedral was built on the model of the Jesuit church in Cluj, with only one tower on the façade, following the usual typical Viennese plan of a Latin church and obviously for reasons of reducing the cost

¹¹ *Ibidem*, p. 289-290.

of the building. Although it was constructed between 1741 and 1749, it was only consecrated by Bishop Aron in 1756 to the *Holy Trinity*, a symbol also appearing on the bishop's coat of arms. Thanks to the complexity of that age, even this single Baroque architecture building, as the Uniates' most important church built in the style of Latin rite churches, raised the suspicion of the people.¹² Probably in order to diminish the similarity and eliminate any suspicion, the building was enlarged in 1837 under the rule of Ioan Lemeni, and a second tower was also added to the façade.¹³ Moreover, a memorial of Bishop Lemeni from 1848 reveals that Bishop Petru Pavel Aron was involved and financially supported the completion of the Uniate church and monastery in Alba Iulia.¹⁴

Coming back to the preliminary investigation of Aron's ordination, the nuncio's interrogations continued on Wednesday, 11 October 1752. This time the pious Silvestru Caliani of the order of St Basileus, 36 years old, was questioned again secretly, after taking the oath on the Gospel. He declared: he knew P. P. Aron from the school in Cluj, then Rome and Vienna. He knew he had his doctorate because everybody remembered the *laurea doctoralis* in the "holy theology" (the rest of the answers are very similar to those of Grigore Maior). The *Holy Trinity* (the cathedral in Blaj) had not yet been consecrated; the service was held in an older church. The income of the bishopric was 3000 florins coming from the estate of Blaj, received in exchange for the estate of Gherla with the consent of the Holy See and the Imperial Court; of this sum, 1200 florins were the life-long revenue of Bishop Klein. There were 3 churches in the whole settlement but only one parish priest. A seminary was founded for 20 students, and 3 others were sent to Rome, to *De Propaganda Fide*, and before they left, they were in the care of the Basilian priests.¹⁵

On the basis of information gathered from the interrogated, the nuncio decided that "the pious father **Petru Pavel Aron is worthy of being promoted as the Bishop of Făgăraș.**" The nuncio considered that those heard were true,

¹² *Ibidem*, Documentul nr. 242, p. 191.

¹³ Gabriela Rus, *Paradigms of Ecclesiastical Architecture in Transylvania. Greek-Catholics in the late - 18th century*, in Laura Stanciu, Cosmin Popa Gorjanu (eds.) *Transylvania in the Eighteenth Century Aspects of Regional Identity*, Cluj Napoca, Mega Publishing House, 2014, p. 167.

¹⁴ Tamasi Zsolt, *Mediator între Stat și Biserica: sinodul național din Ungaria de la 1848 și reorganizarea Bisericii greco catolice din Transilvania*, presentation at the National Conference *Petru Maior și prietenii*, Reghin, 28.02 – 01.03. 2014.

¹⁵ Laura Stanciu, Keith Hitchins, Daniel Dumitran (eds.), *Despre Biserica Românilor din Transilvania*, p. 291.

and added his seal. The document was forwarded to Vienna, to the residential palace, on 16 October 1752. **Another hand [probably that of Alexandru Albani] wrote that “Petru Pavel Aron is considered worthy of occupying his function in the Church”.** The document was signed by Cardinal Niccolo Maria Lercari and again by Alessandru Albani with the relevant titles. The document was issued two years later, on 1 September 1764, at Máriapócs, it was authenticated, the signature of the witnesses was enforced by some lines written by the Archbishop of the Ruthenians, Michael Manuel Olsavszki, who confirmed those written with a seal.¹⁶ Let me also note that the celebrations of Petru Pavel Aron’s ordination as bishop by Archbishop Michael Manuel Olsavszki took place in Máriapócs on 1 September 1752.

Conclusions

This is therefore the portrait of Aron painted by his most competitive rivals. The characterization of Grigorie Maior and Silvestru Caliani comprised all the ingredients that later accounted for his successful bishopric. What is it that was left of the all the struggles of Bishop Aron?

In the spirit of the Union, Petru Pavel Aron decided to fortify the Church, to enforce and disseminate the Union by increasing the number of the clergy educated in the spirit of the Union in Catholic institutions. Aron had the ability to render the Union meaningful and apply its first effects. The “second Union”, in the well-known formula of Monseigneur Octavian Bârlea,¹⁷ came into being through the foundation of the typography (1747), schools (1754) and the rich and consistently pursued editorial policy, beginning with the *Flower of truth* (1750) to the *Institutio doctrinae christianae* at the end of his life (1764). The foundations were laid by Inochentie Micu, the success was due to Aron. In other words, as the regretted historian Prof. Pompiliu Teodor claimed, it was for the first time when, similarly to the European Enlightenment of the age, in the Romanian world of Transylvania as well, “ideas were transformed in institutions”.¹⁸ We could say today: with the decisive contribution of Bishop Aron, estimated from the dossiers recorded in Vienna in 1752.

¹⁶ *Ibidem*, p. 292-293.

¹⁷ Lucian Periș, *Monseigneur Octavian Bârlea – o viață consacrată Bisericii și istoriei acesteia*, in *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, nr. 2-3 (1998-1999), p. 249-252.

¹⁸ Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*, 1966, *passim*.

For Bishop Aron, his actions speak for themselves in confronting the opinions of some of his contemporaries. Therefore, inspired from the discourse delivered years later I should say that Petru Pavel Aron was “a bishop, not nothing”, taken from the answer of Protopope Daniel of Cătina to Bishop Grigorie Maior on the occasion of the electoral synod of 12 August 1782. He was a providential character who became the head of an extremely vulnerable church, affected by the anti-Union attacks of the age, led by the Orthodox monks Visarion Sarai and Sofronie. A church that on his return home he found weakened and damaged, like a ship on the open sea¹⁹ which takes on water, but despite the uprising of the oarsmen he managed to stabilize it and, in spite of the damages and defects, guide it to the shore.

In 1700 the Romanians from Transylvania saw Catholicism as a possibility to leave their underage status, their recognition as a nation similar to the other cohabiting communities of Transylvania, surpassing their tolerated status in the country by recognizing their confessions as one of the received religions of the country. For the Romanians, Catholicism was the way to emancipation and progress because of the possibility to attend the Catholic schooling system. From a spiritual point of view the Romanians undertook, by the Union with Rome, the position of cultural mediators between the East and the West. It was the role they maintained throughout the 18th century in the age of Bishops Micu, Aron, Rednic, Maior and Bob. The Romanian Uniate clergy strived to keep the tradition of their faith, and also displayed a real interest in meeting not only the Catholic Church but also the Western culture and civilization, as seen in the *Flowers of truth*.

Translated by Emese Czintos

References:

- Bârlea, Octavian, *Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale*, in „Perspective”, V, nr. 3 - 4, ianuarie - iunie 1983.
- Chindriș, Ioan, Iacob, Niculina, *Biblia Vulgata (1760-1761)*, București, 2005.
- Cipariu, Timotei, *Acta et Fragmenta Historico-Ecclesiastica*, Blaj, 1855.
- Floarea Adevărului pentru pacea și dragostea de obște, din grădinile Sfintelor Scripturi prin marea strădanie cucernicilor între ieromonași în mănăstirea Sfintei Troițe dela Blaj, acum întâi culeasă, carea luminat arată: cum Unirea alta nu easte fără numai credința și învățătura Sfinților Părinți*, Meda Diana Hotea, Cristian Barta (eds.), Cluj Napoca, 2004.

¹⁹ See I.M. Moldovan, *Acte sinodali ale beserecei romane de Alba Julia si Fagarasiu*, tom I, Blaj, 1869, p. 116, 121.

- Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*, 1966.
- Icona lacrymans Balasfalvensis. Icoana plângătoare de la Blaj*, edition of unpublished documents, introd. and trans. from Latin Ioan Chindriș (colaborators János András, Ambrus Miskolczy and Luminița Dobriban), Cluj-Napoca, 1997.
- Micu, Samuil, *Istoria românilor*. Princeps edition after the manuscript of Ioan Chindriș. Vol. II, București, 1995, p. 229-230.
- Moldovan, Ioan Micu, *Acte sinodali ale beserecei romane de Alba Julia si Fagarasiu*, tom I, Blaj, 1869.
- Periș, Lucian, *Monseniorul Octavian Bârlea – o viață consacrată Bisericii și istoriei acesteia*, in *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, nr. 2-3 (1998-1999), p. 249-252.
- Rus, Gabriela, *Paradigms of Ecclesiastical Architecture in Transylvania. Greek-Catholics in the late - 18th century*, in Laura Stanciu, Cosmin Popa Gorjanu (eds.) *Transylvania in the Eighteenth Century Aspects of Regional Identity*, Cluj Napoca, Mega Publishing House, 2014.
- Stanciu, Laura, Hitchins, Keith, Dumitran, Daniel, *Despre Biserica Românilor din Transilvania. Documente externe (1744-1754)*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2009.
- Stanciu, Laura, *Floarea adevărului (1750) - prima tipăritură a Blajului – și sursele sale de inspirație*, in *Transilvania*, nr.5-6, 2013.
- Tamasi, Zsolt, *Mediator intre Stat si Biserica: sinodul național din Ungaria de la 1848 și reorganizarea Bisericii greco catolice din Transilvania*, comunicare susținută la Conferința Națională Petru Maior și prietenii, Reghin, 28.02 - 01.03. 2014.
- Teodor, Pompiliu, *Sub semnul Luminilor: Samuil Micu*, [Cluj], Presa universitară clujeană, 2000.
- Zoltán, I. Toth, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697–1792*. Translated by Maria Someșan, București, Editura Pythagora, 2000.

Icone rumene nei musei dell'Ungheria

Terdik Szilveszter¹

In Ungheria ci sono diverse collezioni statali, ecclesiastiche e private che custodiscono icone rumene. Questi oggetti sono finiti dai loro proprietari in tempi e modi diversi. In un discorso così breve ho la possibilità solo di presentarne alcuni più interessanti, che finora non erano nel mirino della ricerca, o lo erano appena. Faccio questo nella speranza di richiamare l'attenzione anche dei colleghi a continuare il lavoro di ricerca.

Su alcune icone del Museo Etnografico

Nel Deposito Etnografico del Museo Nazionale Ungherese (di cui poi nacque il Museo Etnografico autonomo) cominciarono a collezionare icone in modo esplicito all'inizio del Novecento. Le prime erano icone di vetro esposte già alla mostra nazionale del 1885, e poi alla grandiosa esposizione organizzata in onore del Millennio, nel 1896. Nel caso di quest'ultima alcuni dipinti su vetro che erano finiti nella collezione del museo, provenivano dall'arredamento di case di contadini dalla contea Hunyad², aventi funzione di rappresentare certe regioni ed etnie del Paese. Alcune icone si potevano trovare anche nella sezione storica dell'Esposizione Millenaria. Il vescovato della Transilvania prese in prestito dal tesoro del capitolo di Gyulafehérvár/Alba Iulia un'icona raffigurante San Nicola sul cui involucro di metallo cinquecentesco un'iscrizione ricorda l'arcivescovo Anastasius di Vad. Quest'opera doveva la

¹ Saint Athanasius Greek-Catholic Theological College, Bethlen G. u. 13-19, Nyíregyháza 4401, Hungary.

Lo studio é stato realizzato con il sostegno del concorso numero K 108780 OTKA.

² Szacsvay 1996, 18. Szacsvay 2000, 406.

sua presenza all'esposizione non al fatto di essere un'icona, bensì al suo involucro di metallo prezioso, di epoca precedente e dotato anche una di scritta (attualmente si trova a Bucarest).³ Venne esposta una porta regale con due colonne scolpite probabilmente appartenenti a essa invece da una collezione privata. Sia la sua origine che la sua sorte ulteriore sono ignote. Nell'elenco degli oggetti esse sono definite seicentesche.⁴ In base a un'immagine reperibile la sua datazione sembra accettabile, a giudicare dalla sua forma poteva essere un oggetto proveniente dai Balcani.

La collezione del Deposito Etnografico si arricchiva di icone preziose alcuni anni dopo, ancora prima della prima guerra mondiale. Questo fatto era dovuto soprattutto a Hiador Sztripszky (1875–1946), ricercatore greco-cattolico, parlante tante lingue che collezionava icone seicentesche, con scritta e statue greco-cattoliche nella valle del fiume Ung e nel Máramaros/Maramureș. Questi oggetti sono abbastanza ben identificabili ancora oggi nella collezione. Siccome fondamentalmente si tratta di opere provenienti da comunità rutene ora non ce ne occupiamo in modo più profondo⁵.

Anche l'ingegnere Antal Szmik che viveva a Felsőbánya/Baia Sprie, fece un serio lavoro di collezione nel Máramaros/Maramureș e nei villaggi della contea limitrofa di Szatmár/Sătmăr. Secondo l'avviso ufficiale del Museo Nazionale nel 1912 regalò sei „pale d'altare” alla collezione, acquistate da lui a Borsa/Borșa⁶. La parola „pala d'altare” in questo caso significa delle icone, da un lato icone principali di iconostasi, ma tra essi c'erano sicuramente anche pale d'altare nel senso stretto del termine, siccome nella maggior parte delle chiese lignee greco-cattoliche, a partire dalla fine del Settecento all'altare appartenevano anche le immagini. In base ai numeri d'inventario, per ora, si possono identificare con sicurezza tre pannelli su sei. Queste tre icone (La Madre di Dio con il Bambino, Salvatore, e il Coro degli Angeli) negli anni '70 sono state portate nella chiesa lignea di Mándok, ricostruita nello Skanzen di Szentendre. Siccome la maggior parte dell'arredo originale della chiesa di Mándok andò persa, il Museo Etnografico si prese il compito di arredarla nuovamente con le icone e frammenti di iconostasi che si trovavano nella

³ Az 1896-iki ezredéves kiállítás 13. (oggetto numero 2156). Mihalik 1896, p. 314. raffigurazione 366, 318. Quest'icona d'altronde era esposta già anche alla mostra di oreficeria del 1884: *Utmutató* 1884, 16., *A magyar történeti ötvösmű-kiállítás lajstroma* 1884, 59.

⁴ 1896-iki ezredéves kiállítás 28. (oggetti numero 2336-38). Dalla collezione di Lányi Jenő.

⁵ Szacsvey 2000, 407. Szacsvey 2012, 89, 90, 93, 95, 104, 105, 106, 107, 177, 184, 186, 187

⁶ *Jelentés* 1913, 33.

propria collezione.⁷ In base alla dimensione e stile uguali delle icone in questione si può supporre, anzi possiamo considerare certo che esse appartenessero anche originariamente allo stesso insieme. È probabile che provenissero davvero da Borsa/Borșa, visto che lì proprio nel 1886 fu demolita la chiesa lignea della parrocchia superiore⁸, delle cui vecchie pale e arredi, diventati inutili, Antal Szmik poteva benissimo impossessarsi. La cornice a traforo, lo sfondo scolpit e lo stile delle figure assomiglia del tutto ai tre icone maggiori dell'iconostasi, dal tema simile dell'altra chiesa lignea di Borsa/Borșa tutt'ora esistente⁹. Si concordano anche nel fatto che sul icone raffigurante Salvatore sul libro aperto si vedono scritte ecclesiastiche in slavo.

La quarta icona principiae, situata nella chiesa lignea di Mándok, raffigura San Nicola, però questa è diversa dalle tre icone sopramenzionate, sia nello stile che nella forma. Questa tavola è più piccola, la sua cornice è formata diversamente: nella parte di sopra della tavola di legno fu posizionata una cornice scolpita, con chiusura lunata, la quale si differenzia dalle altre icone sia nei motivi che nella forma. Le scritte dell'icona sono dei testi rumeni in cirillico. In base allo stile l'icona mostra stretti rapporti con lo stile di Alexander Ponehalski, pittore di icone greco-cattolico, operante nel Máramaros/ Maramureș e nelle contee limitrofe nella seconda metà del Settecento. Ponehalski dipinse intere iconostasi in più villaggi (la serie delle icone principali su tavole, la serie delle icone superiori invece di solito sulla parete di ceppi della chiesa lignea). Il pittore visse a Bárdfalva/Brebești con la moglie di nome Elena, e da qui andò a lavorare nelle chiese lignee dei dintorni¹⁰. La prima icona segnato da lui nel 1754 si trova a Felsőkálnfalva/Călinești – Căieni, ma Pop-Bratu attribuisce a lui diverse icone, icone principali probabilmente di un' iconostasi, le quali raffigurano proprio San Nicola, risalenti al 1752 e reperibili sempre qui¹¹. Si conoscono anche diverse altre icone di altri luoghi che la ricerca di storia

⁷ Il numero di inventario delle tre icone: 100686, 100687, 100688.

⁸ *Schematismus* 1903, 228. *Schematismus* 1936, 117.

⁹ Pannelli interni: http://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_de_lemn_din_Bor%C8%99a_din_Jos
Nelle coscrizioni del Novecento non fu segnalata la data precisa della costruzione delle due chiese lignee, ma era menzionato solo il fatto che vennero edificate dopo l'intrusione dei tartari, tra il 1720 e il 1721. Coscrizione del 1774: MNL OL C 99. f 50. Nel protocollo della canonica visitatio del 1751 non fu ricordata assolutamente la data della costruzione. DAZO fond 151. opis 1 no 1386, f 11v. Gli affreschi della chiesa, molto buoni, furono dipinti da un artista ignoto nel 1775. Porumb 1998, 49.

¹⁰ Pop-Bratu 1981, 93-117, Pop-Bratu 1982, 23-42, Porumb 1998, 294-299, Porumb 2003, 93-99.

¹¹ Pop-Bratu 1982, p. 95, 15. nota

dell'arte attribuisce a lui, in base ai loro scritti e osservazioni di critica stilistica. Lavorò anche nella chiesa inferiore di Borsa/Borşa, dipinse lui le porte diaconali dell'iconostasi nel 1770, e anche altre icone¹². Non si può dunque escludere neanche il fatto che queste icone, esposte attualmente nella chiesa di Mándok, anche originariamente appartenessero alla stessa iconostasi.

Nella collezione del Museo Etnografico ci sono ancora tre icone decorate con timpano le quali raffigurano l'incoronazione della Madre di Dio. Dal punto di vista iconografico e anche stilistico, non considerando alcune piccole differenze, mostrano somiglianze molto forti, il che fa supporre che siano stati eseguiti nella stessa bottega. La loro dimensione, la loro cornice, lo sfondo scolpito e le tecniche di pittura fanno pensare alla stessa mano. Sulla parte inferiore delle tre icone si leggono distese scritte cirilliche ma in lingua rumena. Alla fine delle scritte si notano date precise. Non è stato ancora chiarito se queste fossero venute nella collezione grazie a Antal Szmik o a qualcun altro, e nemmeno nel repertorio del museo ho trovato finora segni concreti riguardanti la loro origine.

Una delle icone si differenzia dalle altre due per diversi aspetti: anche il retro dell'icona è dipinto, inoltre il Padre porta una corona che ricorda una tiara, mentre sulle altre due opere ha solo un nimbo a forma di rombo. Sul suo timpano, tra nubi galleggia la colomba dello Spirito Santo¹³. La cornice esterna del timpano è decorata da sculture a traforo, che ricordano foglie tortuose. La cornice dell'icona è decorata da foglie d'acanto, a traforo, di linea semplice, simile alle tre tavole di Borsa. Nella zona sottostante si nota una scritta frammentata, di cui si può percepire il nome Lupu, Likian Luka e Toader, inoltre una data sempre frammentata: marzo 17[...]5. I decenni possono essere o gli anni '60 o quelli '70 almeno così sembra in base alle deduzioni di critica stilistica, come vedremo. Una curiosità dell'icona che anche il suo retro è dipinto: sopra il rinforzo superiore si vedono i busti di due angeli e i frammenti di una scritta lunga, quasi indecifrabile, più giù invece Sant Alessio e l'imperatrice Sant'Elena ai due lati di una chiesa. In base al dipinto che decora il retro possiamo supporre che quest'icona fosse veramente stata una pala d'altare, il che significa che poteva essere circondata e in questo modo si poteva vedere anche il retro. L'associazione di Sant Alessio e di Sant'Elena è insolita, dovevano essere i santi protettori dei committenti più importanti.

¹² Pop-Bratu 1981, 103-104, 108, fig. 19-20, 110, fig. 22.

¹³ Le dimensioni del timpano: 23,5 x 63 cm. Le dimensioni della tavola di legno con la cornice: 88 x 68,5 cm. Non ha numero di inventario.

Considerando il numero d'inventario dell'altra tavola si suppone che fosse arrivata nello stesso tempo che le tavole di Borsa/Borşa e fosse della collezione di Szmik (anche da Borsa/Borşa).¹⁴ Il suo timpano si perse o latitante. Ne disponeva sicuramente perché il luogo della sua fissazione si vede bene sull'orlo superiore della tavola. La composizione dell'icona è simile a quella precedente ma un po' più semplice. Si sa dalla scritta sottostante frammentata, avvolte difficilmente leggibile che fu acquistata da Dimitro e Szofia nel dicembre del 1772.

La composizione della terza tavola è quasi identica alla seconda. La sua dimensione è minore, ma dispone del suo timpano, invece la sua tavoletta di cornice inferiore si perse¹⁵. Sulla parte inferiore dell'icona si nota una lunga scritta di donazione la quale racconta il fatto che quest'icona sacra fu comprata dai donatori Sima Gavriilo, Sima Grigorie, Mihajlo Sora e da qualcun altro, per ora indecifrabile, nel gennaio del 1765. Purtroppo il nome del pittore e il luogo preciso della donazione non sono dati neanche qui come nel caso delle due icone precedenti.

In modo simile al primo anche le ultime due tavole potevano essere delle pale d'altare, ma è possibile anche che decorassero la parete della chiesa.

Ioan Bârlea nel 1909 pubblicò diverse scritte provenienti da Máramaros/Maramureş tra cui mise molte non solo di quelle trovate sui libri o sulle pareti di chiese, ma anche su diverse icone di donazione. Le scritte di queste tre icone non sono nella sua collezione, il che fa pensare che al momento della raccolta di dati non fossero sul luogo di culto, oppure si può immaginare anche che fossero semplicemente sfuggite all'attenzione del collezionista. Non si può escludere neanche il fatto che non fossero state collezionate nella regione Máramaros/ Maramureş, ma nelle chiese lignee delle contee limitrofe.

Pubblicò invece un testo proveniente da Felsőszelistye/Sălişteia din Sus di stile simile a quelli delle tre icone, risalente al 1772¹⁶. Purtroppo non segnala il tema dell'immagine. Questa chiesa lignea fortunatamente è tuttora esistente e sulle foto trovate su Internet si vede bene che la chiesa dispone anche oggi di una composizione completamente simile alle tre icone sopra descritte, risalente a quanto pare al 1772¹⁷. Bârlea pubblicò probabilmente il testo di questa icona.

¹⁴ Num. d'inventario: 100690. Dimensione delle tavole: 90 x 64 cm. Cornice superiore largo 2,5 cm

¹⁵ Non registrato nell'inventario. La dimensione del timpano: 26 x 67,5 cm. La dimensione della tavola: 87,5 x 68 cm.

¹⁶ Bârlea 1909. p. 168, no 611.

¹⁷ http://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_de_lemn_din_S%C4%83li%C8%99tea_de_Sus,_Nistore%C8%99ti

L'icona di Felsőszelistye/Sălișteu din Sus è ritenuta opera di Alexander Ponehalszki. Anche nella collezione della Metropolia Ortodossa di Kolozsvár/Cluj Napoca si trova un'icona dell'incoronazione di Maria, la quale pure viene considerata opera sua¹⁸. La sua cornice è più semplice di quelle finora descritte, ma la composizione è quasi uguale.

La stessa cosa si può dire sui tre pannelli dallo stesso tema del Museo Etnografico. Le composizioni, la formazione delle figure, le foglie scolpite nel sfondo cretaceo dei timpani e addirittura lo stile delle scritte oppure l'applicazione di timpani, tutto segnala il lavoro di una mano o almeno della stessa bottega.

Ora abbiamo potuto arricchire di altri quattro pannelli l'opera omnia di Ponehalszki, già voluminosa, di un'icona su San Nicola e di tre dell'incoronazione della Madonna. Quest'ultimo gruppo è interessante anche dal punto di vista iconografico siccome il tema dell'incoronazione della Madonna apparve verso la fine del Cinquecento nella pittura di icone russa, per influsso occidentale, poi per il Settecento divenne molto popolare nell'arte ortodossa quasi dappertutto. Questa composizione nelle chiese dei vescovati serbi in Ungheria diventò un elemento inseparabile dall'asse centrale dell'iconostasi, come l'esempio per eccellenza della raffigurazione della Santissima Trinità. Ci sono invece pochissimi esempi di questo tipo nella Diocesi Greco-cattolica di Munkács/Mukacheve, e anche quelli si sono conservati soprattutto nelle chiese lignee di Máramaros/Maramureș, e la maggior parte di questi ricordi può essere ricollegata proprio all'attività di Ponehalszki. Lui preparò la sua composizione probabilmente in base a qualche incisione o icona ucraina o russa (faccio vedere un'icona ritenuta seicentesca proveniente dalla collezione del monastero Studita di Lemberg/L'viv) la cui caratteristica è il fatto che Cristo indossa un mantello rosso, e nella sua mano tiene una croce. Il nimbo del Padre ha la forma di un rombo, sulla sua sinistra appare il globo sul quale la scritta „lume”, parola rumena che significa mondo. Maria sta in piedi o inginocchiata su una mezzaluna, mentre sopra di lei lo Spirito Santo galleggia in forma di colomba, le altre due persone divine la stanno incoronando. Tutta la scena si svolge su nuvole, accompagnata da cherubini alati, di tipo latino. Il tema si diffuse anche tra i greco-cattolici della Transilvania, grazie ai gravori della tipografia di Balázsfalva/Blaj, e continua a vivere su immagini di vetro ancora a lungo¹⁹.

¹⁸ Porumb 1998, 297.

¹⁹ Tatai-Baltă 1995, 210, Tatai-Baltă 2009.

Nella collezione del Museo Etnografico c'è anche un' icona di Madre di Dio di tipo Hodigitria la quale è opera di un pittore leggermente più bravo di Ponehalski. Anche questa proviene da luogo ignoto e in data ignota. L'hanno restaurata nel 2006 all'Università d'Arte di Budapest.²⁰ Purtroppo gran parte del quadro subì gravi danni, ma si conservò frammentata la scritta di donazione fatta sulla striscia inferiore, ma il nome del committente e la data dell'esecuzione si persero. L'icona è forse la variante, preparata in base a prototipo di stampa dell'icona piangente di Mikola/Nicula.

Quest'icona diventa interessante ora perché è comparsa una sua gemella nel Museo della città di Gödöllő, dove è stata portata dall'eredità del pittore György Leszkovszky (1891–1968) alcuni anni fa. L'icona di Gödöllő subì dei danni molto più gravi, anche se il volto della Madre di Dio e del Bambino rimasero in condizioni abbastanza buone, ma le vesti e il sottofondo scomparvero quasi completamente. La scritta sulla parte inferiore del quadro invece è ben leggibile, e ne sappiamo che l'icona fu acquistata nel 1782. È una fortuna ancora più grande che questo testo sia stato pubblicato parola per parola da Bârlea tra le scritte presenti sulle icone della chiesa lignea di San Michele di Borsa/Borşa²¹. Quest'icona dunque, all'inizio del Novecento, poteva essere appesa da qualche parte sulla parete laterale in questa chiesa, come lo sono altre icone ancora oggi. Non si sa come finì nella proprietà del pittore Leszkovszky. La memoria familiare non conservò nessuna storia al riguardo. La sua apparizione dimostra che in Máramaros/Maramureş o in qualche altro territorio limitrofo operava un pittore che rappresentava un livello superiore a quello di Ponehalszki.

Le icone e il Museo delle Arti Applicate

Il Museo delle Arti Applicate, dopo il 1900, acquistò due iconostasi complete dalle chiese greco cattoliche. Una da Viskó/Vyškovce, l'altra da Magyarkomját/Великі Ком'яти. La prima, a causa della sua natura rustica venne donata alla Collezione Etnografica, che in quel tempo fece parte del Museo Nazionale. Intanto anche la Collezione Etnografica acquistò un'iconostasi intera da Tornahorváti/Chorváty. Alla fine tutte e tre le iconostasi andarono a finire nel Museo Etnografico...²²

²⁰ Restaurata da Galántai Zsófia. Megmentett műkincsek 2006, 8.

²¹ Bârlea 1909, p. 35, 139.

²² Terdik 2006, 143-155. Terdik 2011, 10-19.

La notizia che a Budapest si possono vendere iconostasi intere era affascinante per diverse ecclesie. Soprattutto delle ecclesie povere pensavano di ricavare fondi in questo modo per costruire delle chiese di pietra al posto di quelle lignee. L'intera iconostasi è stata proposta in vendita dal parroco rumeno di Rév (qui forse si tratta della parrocchia di Körösrév/Vadu Crișului),²³ inoltre anche i fedeli di Felsőszopor/Supuru de Sus volevano vendere la loro iconostasi per motivi simili.²⁴

Un'icona raffigurante il profeta Ezechiele arrivò nel Museo delle Arti Applicate nella seconda metà del Novecento, dalla collezione László Fehér. Lo stile e l'iconografia fanno pensare che poteva essere eseguita alla fine del Settecento o forse ancora all'inizio dell'Ottocento²⁵. La cornice più corta, soprastante della tavola, a forma di rettangolo, e quelle due laterali sono profilate. Nella sua mano destra Ezechiele tiene una porta chiusa, la forma della quale ricorda la porta regale di un'iconostasi, mentre nella sua destra un rotolo di papiro, su cui si legge il suo nome rumeno in cirillico. Il sottofondo dorato dell'icona è decorato con uno sfondo scolpito. In base al suo stile originale sconosciuto si può supporre che si tratti di un lavoro della Transilvania, e con ogni probabilità poteva appartenere alla linea di profeti di un'iconostasi. Ritengo probabile che gli altri pezzi della serie siano in musei o nella proprietà di collezionisti privati, e col tempo forse potranno essere oggetti di ricerca.

Bibliografie:

Az 1896-iki ezredéves országos kiállítás, A történelmi főcsoport hivatalos katalógusa, Közrebocsátja a Történelmi Főcsoport Igazgatósága, II. Füzet (A Renaissance-épület földszintje) (1835-5240. számig), Budapest 1896.

Bârlea, Ioan, *Însemnări din bisericile Maramureșului*, București 1909.

Busuioc, Cristina Oana, Propuneri de restaurare a iconostasului Bisericii Ortodoxe din Supurul de Sus „Intrarea Maicii Domnului în Biserică”, județul Satu Mare, in *Satu Mare, Studii și comunicări seria istorie – etnografie – artă*, XXVIII/II, 2012, 115–128.

DAZO – Derzhahsky Arkhiv Zakarpatskoi Oblasty, Berehovo (Kárpátaljai Területi Állami Levéltár Beregszászi Részlege)

Jelentés a Magyar Nemzeti Múzeum 1912. évi állapotáról, Budapest 1913.

²³ Terdik 2006, 150-153.

²⁴ Busuioc 2012, 115.

²⁵ IMM 70.21.1. 44 x 33,5 cm. L'icona fu presentata per la prima volta: Ruzsa 1981, 359, immagine 13. Lovag 1991, 75.

- Lovag Zsuzsa, *Az együttélő egyházak / Religionen im Zusammenleben, Katalógus*, Budapest 1991.
- Megmentett Műkincsek 2006 – Diplomamunka Kiállítás. Magyar Képzőművészeti Egyetem – Magyar Nemzeti Múzeum / Preserved Art Treasures 2006 – Exhibition of Diploma Works, Hungarian University of Fine Arts – Hungarian National Museum, Budapest 2006.
- Mihalik József, *Az ötvösség emlékei a renaissancétól a XVIII. század végéig*, in Szalay Imre szerk.: *Magyarország történeti emlékei, az 1896 évi ezredéves orsz. kiállításon*, Budapest 1896, 301-323.
- MNL OL – Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Budapest
- A magyar történeti ötvösmű-kiállítás lajstroma, Megnyitott 1884. év február hó 17-én*, Budapest 1884.
- Pop-Bratu, Anca, *Precizări în legătură cu activitatea unor zugravi de tradiție postbizantină în Maramureșul istoric*, in *Pagini de veche artă românească IV*, 1981, 89-126.
- Pop-Bratu, Anca, *Pictura murală maramureșană*, București 1982.
- Porumb, Marius, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania, sec. XIII-XVIII*. București 1998.
- Porumb, Marius, *Un veac de pictură românească din Transilvania secolul XVIII*. București 2003.
- Ruzsa György, *Ikonok*, in Miklós Pál szerk.: *Az Iparművészeti Múzeum gyűjteményei*, Budapest 1979, 353-375.
- Schematismus Cleri Dioecesis Szamosújváriensis Graeci Ritus Catholicorum pro anno a Christo nato MDCCCCIII*. Szamosújvár 1903.
- Șematismul veneratului cler al eparhiei greco-catolice române a Maramureșului pe anul 1936*. Baia Mare 1936.
- Szacsvay Éva, *Üvegképek (Catalogi Musei Ethnographiae/A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai 2.)*, Budapest 1996.
- Szacsvay Éva, *Egyházi gyűjtemény*, in Árvai Judit, Gyarmati János, Szűcs Alexandra szerk.: *A Néprajzi Múzeum Gyűjteményei*, Budapest 2000, 402-426.
- Szacsvay Éva, *Szobrok/Statues (Catalogi Musei Ethnographiae/A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai 18.)*, Budapest 2012.
- Tatai-Baltă, Cornel, *Gravorii în lemn de la Blaj*, Blaj 1995.
- Tatai-Baltă, Cornel, *Reprezentarea Încoronării Fecioarei Maria în icoanele pe sticlă*, in *Annales Universitatis Apulensis Series Historica* 9/1. 2005, 93-102.
- Terdik Szilveszter, *„Elsőrendű ipari termékek”, A Néprajzi Múzeum két ikonosztázionjáról*, in *Néprajzi Értesítő* 58, 2006, 143-155.
- Terdik Szilveszter, *Ikonosztázionok a néhai Felső-Magyarországról budapesti múzeumok gyűjteményeiben*, in *Gömörország az északi magyar peremvidék fóruma XII*, 2011/2, 10-19.
- Utmutató a történelmi ötvösmű-kiállítás helyiségeiben*, Budapest 1884.

Categories of Old Romanian Book Owners

Otilia Urs¹

Rezumat. Studiul prezintă categoriile de proprietari care au deținut de-a lungul timpului cartea românească veche, existentă la Biblioteca Academiei Române din Cluj-Napoca. Informațiile referitoare la aceste aspecte au fost identificate în însemnările de carte ce se află în exemplarele păstrate la biblioteca menționată. Analiza însemnărilor referitoare la aspectele urmărite au arătat că aceste tipărituri au constituit, fie o proprietate comună, fie o proprietate individuală, proprietăți care, nu de puține ori, se succedau, constituind, în timp, o proprietate multiplă, ambele tipuri de proprietăți servind, în fond, aceleași interese cultural-religioase.

Cuvinte cheie: *cartea românească veche, Biblioteca Academiei Române Cluj-Napoca, însemnări de carte, ex-librisuri.*

Due to the fact that the Fund of Old Romanian Books at the Library of the Romanian Academy in Cluj-Napoca includes numerous notes that mention various *categories of owners* of these prints, we have taken into account the undertaking of a research in this respect.

Thus, the present study continues to identify and fathom the ex-libris in the existing Old Romanian Books. It is a topic that has been discussed in other articles, too².

¹ „Sextil Pușcariu” Institute of Linguistics and Literary History, Cluj-Napoca.

² Otilia Urs, *Cărțile românești vechi din biblioteca lui Timotei Cipariu*, in „Școala Ardeleană”, vol. VI, Oradea, 2012, p. 119-128; Idem, *Cartea veche românească în biblioteca lui I. M. Moldovan*, in *Școala Ardeleană*, vol. VII, 2013, Oradea, p. 45-52, end in *Il libro romeno antico nella biblioteca di Ioan Micu Moldovan*, in vol. *La Scuola Transilvana*, Casa Editrice Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza-Oradea, [2013], p. 51-59; Idem, *Ex-librisuri în cartea românească veche din Biblioteca Academiei Române din Cluj-Napoca*, in „Transilvania” (Sibiu), nr. 2, 2014, p. 81-83; Idem, *Catalogul cărții românești vechi din Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2011.

The analysis of the records in discussion shows that the prints have embodied either a common ownership, or an individual one. Not infrequently, the ownerships succeeded one another, leading over time to a multiple ownership. Both ownership types served the same cultural and religious interests.

Since the vast majority of Old Romanian Books was designed for usage during religious services, its purchase was often made by an entire Christian community. The community used to donate the book to the church and thus, the common ownership was being transferred to the latter. This type of ownership is frequently mentioned by the book notes. Hereafter, we will quote the following ones: *This book, The Homily, belongs to the village named Cârnești. It cost six, 6, florins and 1 cent and it was bought by the entire village for the church. If someone dared to alienate or steal it, he or she would be anathematized by 318 Church Fathers of The Synod of Nicaea. These lines were written down by myself on the 1st of March, 1786. (Romanian Teaching Book, Iași, 1643, book address: CRV 45); This book was bought by the entire Cuhie village. (Romanian Teaching Book, Iași, 1643, book address: CRV 62); It should be known that this book was bought by the villagers and with the infantrymen's help, for the church in Găluț. (Priest Ioan from Vinț, The Golden Coffin, Sas-Sebeș, 1683, book address: CRV 18); This sacred book, The Triodion, was bought by the following servants of God: Nicolae Ioan Demeter, Pavel Roman and Mihail Demeter, Simion Gogozan, Ioan Soloș and Vasilie Dan, and for the eternal remembrance of their souls. It was purchased in order to be useful for the Church in Nadeș until it would be made of one leaf only. No one should alienate it from the holy church! November 2, 1854. These lines were written down by myself, Ioan Almășan, the protopope of Upper Târnava. (Triodion, Iași, 1747, book address: CRV 163); This Irmologion was bought with 3 Hungarian florins by the villagers of Porumbacu de Jos. The money belonged to the village and was kept by priest A. Avram Vălcu in the church chest. The book was purchased for the church. (Irmologion, Second Edition, Râmnic, 1750, book address: CRV 589); This book, The Acts of the Apostles, was bought by Petca, Macoveiu, Simionu, Toaderu, Ilie, Onu, Gavrilă, Marcu, Toma, Flore, Vasile, Filimonu, Ana, Salomie, Marie, Ana and it cost 8 florins. The book was donated to the church in Almașu. The donors' souls would be remembered by the priest from Almaș, whoever he would be! The one who changes or steals it from this people, shall be anathematized by 318 Church Fathers! These were written down on the 30th of October, 1771. (The Acts of the Apostles, Blaj, 1767, book address: CRV 172); This Divine Liturgy was bought by the entire village of Dăești for cash. The one who is tempted to steal it, shall be anathematized [...]! (Liturgies, Râmnic, 1767, book address: CRV 1089); This holy Homily was bought by the*

villagers of Bologa, insomuch as they could. The book cost 18 florins and, then, it was donated to the church, as true alms for the villagers' souls and of their families'. They would be remembered by the priest of Bologa, whoever he would be [...]. (Homilies, Bucharest, 1768, book address: CRV 697); This holy book was bought by the villagers in Mueoni for their church. The buyers were: Cobârsan Constandin, Știrbe Ion, Ciota Știrbe Ion, Șmercea Veseli, Gețăș Dumitru, Handra Ion, Enă Petre, priest Gavrilă, priest Ștefan, Bolfi Ion, Lola Andreiu, Blagoșoșu Timu, Cușu Georgie and Negru Ion. The priest who will use it when serving, shall mention the buyers in his prayers. If someone displaces, steals or sells the book for a higher price, he/she shall be anathematized by 318 Church Fathers. May it be that he/she shall suffer terrible pain, like Arie, the one who blasphemed God! These lines were written down by Ion from Maraeca in 1777. (Hymn Book, Blaj, 1770, book address: CRV 481); This book belongs to the people of Vința Valley. It cost 7 „horgoși” and it was housed by the church in Vința. (Micu, Samuil, *Preaching or Teachings Uttered at Dead People's Funerals*, Blaj, 1784, book address: CRV 996); This holy and divine book was bought by the villagers of Băița from faithful protopope Andrica Theodor from Argihat [?]. It was purchased for the church in Băița. May the buyers' souls be remembered forever and the saints praised by this book shall pray for them! The parish clerks are: Duncă On, Podină Toader (the elder and the younger) and Oancă Andreică. The priest in Băița is Ursu [...]. (Hymn Book, Blaj, 1760, book address: CRV 310); This book, Prayer Book, was bought by all the villagers in Ungurași. Then, it was housed by the church, for eternal remembrance. (Prayer Book, Iași, 1764, book address: CRV 522); January 26, 1710. Stanciu Ion, Iacșe Ștefan and priest Lupe from Tibru bought Menaion and Hymn Book. They donated them to the church in Tibru. May these books be dwelled by this holy church solely, untill they contain one leaf only! The buyers shall be remembered! Those who steal and sell these books will be anathematized by God and 318 Church Fathers! They shall feel the wrath experienced by Sodom and Gomorra! Stone and Wood shall decay, but their bodies shall not! We give evidence of these books, the undersigned: protopope Pătru Dășnul, priest Ion from Upper Galda, priest Pătru from Ighiu [?], hieromonk Gherasim, priest Lupea from Tibru, priest Ion from Tibru [...]. (Anthologion, Râmnic, 1705, book address: CRV 184); This book was bought by lord Ștefan from Belgrad in 1646, in order to prove his penitence and to give alms for his wife's soul, lady Marina. Thus, he donated it to the church whose patron saint was The Holy Cross. It was purchased in the days of Metropolitan Ștefan and protopope Neacșu from Belgrad. The book will be used during the services. It shall not be removed from this church! The one who will be attempted to steal and sell this book, shall be anathematized by God and 318 Church Fathers! Archbishop Ștefan, Amen! (Teaching Gospel, Deal Monastery, 1644, book address: CRV 277); Lord

Kira Tatară was the owner of this Psalter. He donated it to the holy non-Uniate church in Oradea. (Psalter, Bălgrad, 1651, book address: CRV 565); This Code of Laws was given as alms by defunct priest Iosif from Rășinari to the holy church in Rășinari. He shall be remembered forever! [...] No one shall displace it! (Law Rectification, Târgoviște, 1652, book address: CRV 171); This holy and divine Gospel was donated by governor Mihai Kolțescu to the church in Tomșani. The mentioned church was rebuilt thanks to Costandin Colmalu's [...] dedication. I was not in the possession of a Romanian Gospel, so I gave this book for alms. April 16, 7269 a. Chr. (Gospel, București, 1682, book address: CRV 1029); This holy book, The Acts of the Apostles, belongs to me, Costandin, the cantor from Cergăul Mare. I donate it to the holy non-Uniate church in Lupu, as alms for all my relatives. February 23, 1790. (The Acts of the Apostles, București, 1683, book address: CRV 407); This holy Gospel belongs to the church in Upper Jeoaju, as mentioned hereafter. On the 17th of March, 1852 and in the presence of priests Vanifatie Pop, Nicolae Reapede and founders of the mentioned church (1. Ioan Reapede, 2. Moruscă Ion [?], 3. Sava Pamfil, the cantor, 4. Vasilie Neagos, the priest of Remeș), I handed the book to Bic Todor, to be used when serving the Divine Liturgy in the church of Inzălu Valley. It would remain there until the end of 1852. Afterwards, the book would be returned to the church in Upper Jeoaju. These lines were written down by myself, Niculae Reapede, the priest of Upper Jeoaju, on the 17th of March, 1852. I, Bic Todor, did receive the holy Gospel in my hands, as mentioned above. On this, I take an oath with my hand on the Holy Cross. Bic Todor. (Gospel, Snagov, 169, book address: CRV 1009); This Hymn Book was bought by the priests in Romos, Costandin and Avram, from Ivan, a priest's son. The book was traded for the plums in Polgradia. May it belong to this church forever! No one shall remove it! Or else, the Church Fathers' anatema shall be cast on him! (Hymn Book, Târgoviște, 1712, book address: CRV 1321); To whom may be concerned, we bring the following into notice: this holy book, the Psalter, was bought by Anuța for 7 florins. Then, she donated it to the church in Finciu [...]. (Psalter, Iași, 1743, book address: CRV 629); This holy and divine book, the Romanian Triodion, was donated by His Highness Costandin Voivode, the son of Nicolae Voivode, during the second reign. It was received by the holy and divine church in the district of Fântâna Boului. Neither a priest, nor a layman shall remove or sell it! There was a case when a copy of the Triodion [...] and one of the Pearls were sold without someone's knowledge. But, if someone wants to buy one of these books, he shall look over its origin and owner. Or else, both the seller and the buyer shall be in great danger [...]! (Triodion, București, 1746, book address: CRV 1277); It was donated by Lungu Maria, Lungu Teodor's widow, to the holy church in Hodiș. (Homilies, Râmnic, 1748, book address: CRV 620); This sacred book entitled Breviary, belongs to the holy church in Sadu. In 1753 it

was donated by Dumitru, a cantor, the son of Pascu from Sad. Ioan Orosz, a priest in Sadu, August 27, 1896. (Breviary, București, 1748, book address: CRV 330); I, Galoș Petriu, bought this sacred book, The Gospel, together with Holhoși Simion, for 12 florins - good money. It was purchased from Holhoși Ioana from Tășnad and we donated it to the church, as alms for my soul and for my parents'. If someone steals it from the church, he shall be cursed by Petriu! If a revolt destroys the church, one of my relatives shall give this book to another church, no charge involved. May 16, 1780. (The Gospel, București, 1750, book address: CRV 177); This sacred book, that is "Strastnic", was bought by Dorgăt Gavril. It was donated to the church in Cistiiu, as alms for all his relatives. No one shall remove it from the church! („Strastnic", Blaj, 1753, book address: CRV 1359); I, Glogor Moglan from the Valley of Jidan, bought this Hymn Book for 10 zlotys. I donated it to the church in the Valley of Jidan. If someone removes or takes it, he shall be anathematized! (Hymn Book, Blaj, 1770, book address: CRV 93); This sacred and holy book, The Gospel, was bought by Preda Crețanu for cash. It cost 10 talers and it was donated to the local church. Alms would be given for Preda and Rada! (The Gospel, Bucharest, 1775, book address: CRV 1096); To all who may be concerned: this book, the Prayer Book, was bought by Mateș Alecsă and Mateș Tomă. It was donated to the church in Vișag. Alms shall be given for themselves and their parents, servants of God, Mataș Găvrilă, Nede and Onă. If someone takes, sells or changes this book, he shall be anathematized by 318 Church Fathers of Nicaea! July 20, 1805. (Prayer Book, Second Edition, Blaj, 1784, book address: CRV 447); This sacred book, Acts of the Apostles, was bought by Andărcău Toma from Satmar for 10 zlotys and 20 farthings. It was, then, donated to the holy church in Satmar as alms for the buyer's soul. If someone takes this book, he shall be anathematized by 318 Church Fathers of Nicaea! 1803. Toma Andărcu, a dweller in Sătmari. Sabin V. Anca, a theologian. Satu-Mare, February 10, 1911. (Acts of the Apostles, Second Edition, Blaj, the Printing House of the Seminary, 1802, book address: CRV 630); This sacred book was donated by us, Iulian and Chelsie, two hieromonks from the Monastery of Slatina. It was received by the holy church in Ragla. Alms would be given for the buyers and all their relatives! 1864 (Saints' Lives for June, Neamț Monastery, 1813, book address: CRV 1192); This holy and godly book, the Hymn Book, was bought by Rus Medre for 3 florins. It was donated to the holy church in Pociveliște. The one who steals it, will be anathematized by the Church Fathers. August 18, 1773. (Hymn Book, Blaj, 1760, book address: CRV 879); Devotional Blagă Zina and her lawful husband, Timași Georgie, bought this book. Alms would be given for them and Blagă Zina's first husband, Blagă Petru! The book cost 39 zlotys and it was donated to the holy church. If someone steals it, he shall be anathematized! The honorable priest, who uses this book, shall pray for the buyers' souls and ask for

God's forgiveness. (The Bible, Blaj, 1795, book address: CRV 1013); Hieromonk Mihai, an ecclesiarch from Cozia, donated this sacred book to the holy church in Rășinar [...] in 7250 a. Chr. (Triodion, Buzău, 1700, book address: CRV 190); Let it be known that this Prayer Book belongs to the holy church in Agriș! It is the property of both the village and the church! No one should take it without the permission of the owners! I, Iacov Copil, a non-Unite priest, wrote this down in Agriș, on the 2nd of November, 1795. (Prayer Book, Râmnic, 1747, book address: CRV 479); This sacred book entitled Triodion belongs to the church in Măgureanu. In January 1846 I was a humble teacher in Măgureanu. (Triodion, Bucharest, 1746, book address: CRV 1078); This holy and godly Triodion belongs to the church in Târgu Dealului, whose patron saint is Dimitrie the Myrrh-flowing [...] (Triodion, Râmnic, 1782, book address: CRV 1116); This sacred Bible belongs to the Eastern-Greek church in Feneș. These words were written down by Moise Laslo, the priest of the village. (Gospel, Third Edition, Blaf, 1817, book address: CRV 188); Likewise, such cult books used to be donated to monasteries, as shown in the notes bellow: This holy and godly Gospel belongs to Aninoasa Monastery, whose patron is Saint Hieromong Nicolae from Mira Lichiei, the Wonder-worker [...]. (Gospel, Bucharest, 1682, book address: CRV 1029); It belongs to Glavaciog Monastery. These words were written down by myself, Alb, the Scribe at Glavaciog Monastery. (The Bible, Bucharest, 1688, book address: CRV 1032); This Menaion was donated by the Prince of Wallachia, lord Io Costandin, the son of B. B. Voievod. It was a gift for the Holy Mitropolity of Belgrade. (Menaion. September, Buzău, 1698, book address: CRV 182/I); This holy book belongs to Tismana Monastery. (Menaion. January, book address: CRV 1044); This Menaion belongs to the spital of Hurezu Monastery. (Menaion. May, Buzău, 1698, book address: CRV 1048); This Hymn Book was originally owned by priest Dumitru, the protopope of Ocna, as shown by many notes in this book. Then, it was given to his uncle, bishop Ilarion and the latter gave it to us for 10 talers. We donated this holy book to the church in Peștera Bistriței, as alms for our soul and our parents'. 18 March. Hieromonk Damaschin, Hieromonk Macarie [...]. Year 7241 a. Chr.: 1733. P. B. (Hymn Book, Buzău, 1700, book address: CRV 1053); This Liturgy belongs to Hurez Monastery. Hegumen Dionisie. Hurezi. (Liturgy, Buzău, 1702, book address: CRV 1057); This sacred book belongs to Codmeana. It was gained by the Patriarchate. (New Testament, Bucharest, 1703, book address: CRV 1058); This Gospel belongs to Aninoasa Monastery. (Gospel, Bucharest, 1760, book address: CRV 1085); This sacred book, Symeon of Thessalonica, belongs to Cotmeni Monastery, whose patron is the Annunciation. [...]. Year 1794. (Simeon, the archbishop of Thessalonica, Christian Questions and Answers, Bucharest, 1765, book address: CRV 1086); This book was bought by Tismana Monastery. 1822. (Prayer Book, Râmnic, 1768, book

address: CRV 1092); *It belongs to Cernichi Monastery. It shall not be alienated!* (*Orthodox Teaching*, Bucharest, 1794, book address: CRV 1139); *This Prayer Book belongs to Saint Spiridon Skete in Iași. (Prayer Book at Wartime, Iași, 1809, book address: CRV 1175); This Apostle's Homily belongs to Pobrota Monastery, whose patron saint is Archierarch Nicolai. It was bought by late archimandrite Chiril Pobrătean. Alms shall be given for his soul! No one shall alienate this book from the monastery! I signed and sealed these words! This book shall serve the fathers dwelling here and their successors. March 17, 1825. Sofronie Pravilă, the archimandrite and hegumen of Probota Monastery (Homily, Neamț Monastery, 1811, book address: CRV 1179); This Hymn Book was bought together with the Great Breviary, by Right Reverend Eftimie Fuldățeanu, the Metropolitan of Târgoviște. It was donated to the above-mentioned Mitropoly. I, voivode Alecsandru Dimitrie Ghica, wrote this. December 16, 1836. George, the parish Clerk. (Hymn Book, Buda, 1811, book address: CRV 1182); I, Ileana, late subprefect Postolache's daughter [...], bought this sacred book, *The Acts of the Apostles*. I donated it to Cetatea Mică Monastery, whose patron is the holy Roadside Cross. Alms shall be given for my soul! February 9, 1816. (*The Acts of the Apostles*, Blaj, 1814, book address: CRV 1193); *This Paterikon belongs to abbot Paisie and his parish. If someone alienates it, he or she shall not be forgiven until he/she gives it back!* (*Paterikon*, Bucharest, 1828, book address: CRV 1259); *This sacred book, Triodion, belongs to Cotmeana Monastery. It was bought for 8 talers. The person who alienates it from the above-mentioned monastery, shall be anathematized by 318 Church Fathers of Nicaea and all the bishops [...].* (*Triodion*, Buzău, 1700, book address: CRV 1054); *This sacred book, Triodion, belongs to Cotmeana Monastery. If someone alienates it from here, he shall be anathematized by the Father, the Son and the Holy Spirit! Amen.* (*Triodion*, Buzău, 1700, book address: CRV 1054).*

Along with the Christian communities, which were represented by their churches, the priests, monks and bishops were also owners of religious books. Then, those books were inherited by their heirs or relatives: *Let it be known that this book belongs to the priest from Lancrăm.* (*Breviary*, Govora, 1640, book address: CRV 828 and CRV 829); *This book was bought by priest Cârstea from Avrig and it cost 10 florins.* (*Educational Gospel*, Bălgrad, 1641, book address: CRV 179); *Let it be known that I, priest Ion from Geamăș [...], bought this Gospel from priest Iancu from Ernea. I offered 40 masses for his deceased relatives. No one shall alienate this book! Year 1751.* (*The Romanian Book of Learning*, Iași, 1643, book address: CRV 41); *Let it be known that this Code of Laws was bought by the priests at Princely Church in Argeș: Rad Stanciu and Rad Săpunar. The seller was priest Oprea from Bârseș and it cost 3 talers.* (*Law Correction*, Târgoviște, 1652, book address: CRV

207); I, cantor Andraș from Gelari, bought this Homily for 4 florins. The seller was priest Mihaie from Lower Silivașu. (Educational Gospel, Govora, 1642, book address: CRV 696); Let it be known that this book belongs to priest Mihăilă from Gerăbova de Sus. 1768. On the 12th of July, I, priest Mihăilă, wrote this down. (The Romanian Book of Learning, Iași, 1643, book address: CRV 62); Let it be known that I, priest One from Boholț village, bought this sacred book for 12 Hungarian florins. The sellers were the children of late priest Matei from Calbors. It belongs to me and to my children, as no one else has offered not even a farthing for this book! [...]. May 24, 1803. (The Romanian Book of Learning, Iași, 1643, book address: CRV 53); This Homily belongs to the Uniate priest Vasilie from Bobohalma. (The Romanian Book of Learning, Iași, 1643, book address: CRV 60); Let it be known that in 1762 I bought this sacred book for 14 "strâmbe" of wood from Gorgie Cucerzanul, the non-Uniate priest of Samăcel. (The Gospel of Learning, Brașov, 1581, book address: CRV 276); It should be known that I, priest Lup, bought this sacred book, Key, from priest Toader from Sad. It cost 8 florins. The person who steals it, shall be in great trouble! (The Key of Meaning, Bucharest, 1678, book address: CRV 413); This Acts of the Apostles belonged to priest Neagu from Suram. Afterwards, it was given to priest Ioan from Suram. (Acts of the Apostles, Bucharest, 1683, book address: CRV 191); This sacred Acts of the Apostles was bought by Onă Părau from Transylvanian Saxon Ibiștorfu. The seller was priest Bucur from Upper Ucea and it cost 6 florins. November 20, 1781. (Acts of the Apostles, Bucharest, 1683, book address: CRV 191); This book was donated by priest Ivan from Româșel. Alms shall be given for late priest Adam Băsărab from Romol, Priest Ivan's confessor! Romos, June 20, 1867. Adam Băsărab, Greek-[...] priest. (Acts of the Apostles, Bucharest, 1683, book address: CRV 1320); This book belongs to priest Ilie from Veștem. If someone steals it, he/she shall be anathematized by me, by God, by Virgin Mary and by all the saints in this book! (priest Ioan from Vinț, The Golden Coffin, Sas-Sebeș, 1683, book address: CRV 19); Let it be known that I, priest Luca from Avrig, donated these litanies to priest Ion from Sărata and his children. I myself wrote this down for authenticity. May 14, 1699. (Cantor Reference Book, Bălgrad, 1687, book address: CRV 33); This Prayer Book belongs to me, priest Gavrila. (Prayer Book, Bălgrad, 1689, book address: CRV 137); On the 31st of October, 1856, I, cantor Zacharie Moldovan from Sâmbăta de Sus [...] Agnita, inherited this sacred and godly book from my father, priest Iohann Moldovan. (Saint John Chrysostom, Pearls, Bucharest, 1691, book address: CRV 193); Let it be known that this sacred book, The Pearls of Saint John Chrysostom, belongs to me, priest Ioan from Casilore Valley, the son of priest Paraschiva. I received this book from my forefather, monk Iosif from skete Mărcuța. (Saint John Chrysostom, Pearls, Bucharest, 1691, book address: CRV 1035); I, priest Dumitru, bought this book

from priest Sandu from Singer on the 7th of February, 1760. It cost 3 “măriieși”. (Saint John Chrysostom, *Pearls*, Bucharest, 1691, book address: CRV 605); Let it be known that I, Simion, son of Neag Ion, bought this sacred Gospel, from deacon Manea in Bucharest. Alms shall be given for my soul! I wrote this down when His Majesty Constantin Besărab Voievod was Prince of Wallachia and lord Damaschin was bishop of Upper Râmnic. Year 7219 a. Chr. (Gospel, Snagov, 169, book address: CRV 1009); Let it be known that this sacred book was donated by protopope Mihai to his nephew, priest Ion. (Homily, Bălgrad, 1699, book address: CRV 1362); This sacred book belongs to lord protopope Georgie from Hinădoră. (Christian Teachings, Snagov, 1700, book address: CRV 584); This sacred and godly book, Liturgy, was donated by cantor Neacșu, a sinner and servant of God, to priest Radu from Caracal and his sons. Alms shall be given for my soul and my parents’! If someone sells it, my sins and my parents’ sins shall be cast upon him/her! These names shall be remembered: Stăne, Miră, Voica. Balea Neacșu. (Liturgy, Buzău, 1702, book address: CRV 615); This book belongs to Michailu Orcea. He got it from priest Ioan Muntean. Michailu Orcea. (Liturgies, Târgoviște, 1713, book address: CRV 488); This book was donated by my beloved father, priest Manasie Popu from Zaicani, in 1902, when he was 74 years old and he entered the 49th year of priesthooh. The book was inherited from my grandfather, priest Zaharia Popa from Zeicani. (Liturgies, București, 1728, book address: CRV 144); This Prayer Book belongs to priest Gavrilă Popoviciu from Brigleșu. 16 June, 1843. It shall be inherited by my children after my death! (Prayer Book, București, 1729, book address: CRV 619); This sacred and godly book, Menaion, belongs to right reverend Agapie [...]. I, faithful priest Pop Vintilă Tihie, wrote this down. When in need, priest Agapie sold this book to priest Costin [...]. He shall own it in peace from this time forward [...] 7268. [...]. (Antologhion, București, 1736, book address: CRV 1070); this Menaion belongs to me, priest Zahariia from Buza Bucerdi. It was bought by my father, priest Niculae, for our money, with no one’s implication [...]. (Antologhion, Râmnic, 1737, book address: CRV 1351); This Prayer Book belongs to priest Pătru from Luduș, year 1759. (Prayer Book, București, 1741, book address: CRV 112); Let it be known that this Pentecostarion was bought by priests Rucăr, Marc and Ion Știrbeș, the son of priest Ion. The seller was priest Dumitru from Rucăr, in Wallachia, and it cost 12 florins and 2 “horgoș”. This book shall be owned by them and their descendants! May 16, 1743. Marcu Știrbeș and I, Irimie, the son of priest Zaharie, bear testimony of this. I, governor Marc, wrote this down. (Pentecostarion, București, 1743, book address: CRV 246); Let it be known that this book belongs to me, priest Necolai from Iași, the son of priest Ioan Blănariul from Curălari. (Breviary, Rădăuți, 1745, book address: CRV); I, priest Samoilă from Brasfalău, and my wife, vicaress Ana, bought this sacred book, Hymn Book, in the days of protopope Georgie

Copru. It shall be inherited by my sons [...]. (Hymn Book, Râmnic, 1750, book address: CRV 254); I, priest Ignatiia from Caruia, endowed this sacred book, Liturgy, to the non-Uniate priest Ioan Popovici from Covași. Alms shall be given for my soul! October 22, 1787. On the 24th of October, 1787 priest Ignatiia died and on the 28th he was buried with honour. (Liturgies, Blaj, 1756, book address: CRV 869); Let it be known that this Hymn Book belongs to me, priest Ștefan from Iuri. I bought it with 10 florins. If someone steals it, he shall be anathematized! (Hymn Book, Râmnic, 1763, book address: CRV 109); This sacred and godly book, Pentecostarion, was bought by pious Vasile Popovici and his brother, Constantin Popovici. It was payed in florins. No one shall cause it any harm, or else he/she shall be anathematized by 318 Church Fathers! January 25, 1770. (Pentecostarion, Râmnic, 1767, book address: CRV 187); This book was bought from cantor Avram Feurdean from Igribesci in 1885; Victor Mihălyi, the bishop of Lugoj. (Spelling Book, Vienna, 1771, book address: CRV 208); This sacred Liturgy belongs to me, priest Aron from Lower Urisiu, and to my sons. I received it from my brother-in-law in Blaj, canon Crainic Simion, on the 2nd of March, 1818. (Liturgies, Blaj, 1775, book address: CRV 606); I received this book from my sister-in-law, vicaress Ileana. May 20, 1815. Ierei George from Sfântul Nicolai [...], Iași. (Atanasie cel Mare, Synopsis, Râmnic, 1783, book address: CRV 1117); This small sacred and godly book belongs to hieromonk Gerasim [...]. The seller was George from Sfântul George and it cost 10 talers. I, cantor Vasile, wrote this down on the 4th of March 1831. (Atanasie cel Mare, Synopsis, Râmnic, 1783, book address: CRV 1117); I, Costandin Postăvar from Focșani, sold this sacred Liturgy to hieromonk Paisie, also the abbot of Sihastu skete. It cost 7 lei [...]. (Liturgies, Râmnic, 1787, book address: CRV 1129); Let it be known that on the 20th of May, 1877, when I became a priest, I received this Prayer Book from my godfather Gheorghe. Ioan Bulucu. (Prayer Book, Râmnic, 1793, book address: CRV 1135); This book, Jews' Battle, belongs to priest Șerban Manta from Gura Râului, Sibiu. It cost two fathoms of wood. If someone alienates it, he/she shall be anathematized by the 7th synod from Nicaea! Gura Râului, June 10, 1829. I, priest Șerban Manta, wrote this down. (Neofit, Jews' Battle, Iași, 1803, book address: CRV 441).

In addition to books intended for religious services, another category of religious books was destined to usage for personal religious cult, such as the Bible and the Psalter, the moral-Christian literature and, later, the laic books. They came mostly in individual properties, but without excluding a common ownership. Also, some of those used during the ecclesiastic service would later become individual properties: *This Psalter belongs to Ștefan Kantacuzino. (Psalter, Bălgrad, 1651, book address: CRV 147); This Psalter belongs to [...] lady Păuna [...]. (Psalter, Bălgrad, 1651, book address: CRV 147); This Psalter belongs to me,*

the undersigned and servant of God. I received it from archimandrite Scriban when he was a professor at the Academy, before he went to Roșia. 1839. Ioan Părloi. (Psalter, Iași, 1871, book address: CRV 1209); This Bible was brought to me by Cherherezan Ioanu from Bucharest. It cost me 15 talers. Gligorie [...] from Câmpulung. March 15, 1820. (Bible, Sanktpetersburg, 1819, book address: CRV 754); This Bible belongs to me. Priest Dionisie Romanov [...] brought it from Russia in December 1846. Priest D. Protopopescu. (Bible, Sanktpetersburg, 1819, book address: CRV 876); This small book belongs to me, lady Neacșa Lina, and to my husband, Șandru from Luța [...]. (Bible, Blaj, 1795, book address: CRV 1); In 1838, I, Teodor Dobria, bought this Bible from lady Maria, the daughter of priest Nictari, when she was divorcing her husband, Iancu Zota. The book cost 7 poli [...]. (Bible, Blaj, 1795, book address: CRV 1); I gave this New Testament to Georgiu Prunilla, a 59-year old Greek-Catholic believer from Amaț. He was dwelling it in his attic, together with the Old Testament. Then, I got the New Testament and I sent it to appear at Satmar. I paid 3 kronas, that is 300 „filleri”, for that. Moreover, I gave Georgiu Prunilla a Breviary in return. Amaț, January 16, 1907. Dr. Ivan Ardeleanu, a Greek-Catholic priest from Amaț. (Bible, Blaj, 1795, book address: CRV 4); This sacred Gospel belongs to Pamfilie from Pianul de Jos. It was bought from Anna, the wife of priest Avraam from Ciugud and it cost 12 Hungarian florins. The sell took place in Pian, on the 6th of October, 1816 and it was witnessed by Ioan Macarie and Ioan Pamfilie. (Greek-Romanian Gospel, Bucharest, 1693, book address: CRV 175); This sacred book belongs to me, Ilarie Savv. Year 1831. (Breviary, Blaj, 1751, book address: CRV 594); This book belongs to Lazar Barb. Sibiu, February 7, 1823. (Serb, Romanian and German Catechism, Vienna, [1776], book address: CRV 392).

No matter what the destination of the prints was, they served as teaching material for a long time, both for teachers and pupils: *Let it be known that I, Necula, wrote this down! I was the student of teacher Ion Cântărețul from Glăvăciog. (Bible, Bucharest, 1688, book address: CRV 1032); I, Georgiu Drăgănu, also used this Church book. I was a cantor and a teacher in Somesiu Seplacu from Silvania in 1883/4-1884/5-1885/6-1886-7 [...]. (Hymn Book, Blaj, 1783, book address: CRV 1440); I, Bărnuț Simion from Bocșa cea Mare, learnt from this book in 1815! (Micu Samuil, Moral Theology, First and Second Parts, Blaj, 1796, book address: CRV 667); This book, Oratory, belongs to Nicolae Sântion, the non-Unite teacher from Sibiu. January 26, 1847. (Piuariu Molnar Ioan, Oratory, Buda, 1798, book address: CRV 1149).*

Whereas religious books with a doctrinal content were intended to teach Christian knowledge, their owners were the pupils, students and professors at theological schools: *I, Ilie Romana [?], a theologian from Blaj [?], brought this*

Menaion, which was printed in Buzău, Wallachia, to clerics D. D. from the Diaecesan Seminary in Făgăraș. (*Menaion*. May, Buzău, 1698, book address: CRV 182/IX); I learned from this book when I had my entrance examination at Theology in 1910. (*Psalter*, leaf 1, XVIII century, book address: CRV 815); It belongs to Ioane Frațele, a student in the fifth grade at the gymnasium in Blasiu, 3/1. 1868. (Maior Petru, *Orations Uttered at the Burial of the Dead*, Buda, 1809, book address: CRV 436); This is one of Basiliu R. Cornelius's books! He was a student in the seventh grade at the gymnasium. (Maior Petru, *History of the Beginning of the Romanians in Dacia*, Buda, 1812, book address: CRV 263); This *Ethics* belongs to Dionisiu Micleușianu from Telișca, a second-year cleric. (*Theological Teaching about Christian People's Vices and Debts*, Parts I-III, Sibiu, 1820, book address: CRV 500); This book was handed by His Grace, the Metropolitan, to third-year student Nicolae Petre, for being top of the class. Seminar Inspector, Dionisie, year 1847. (Grigorie de Nazianz, *Words for the Priesthood*, Bucharest, 1821, book address: CRV 1317/a); This book belongs to Danciu George, a third-class student at the gymnasium, 1914/15. (Bob Ioan, *Romanian, Latin and Hungarian Dictionary*, First Volume (A-L) – Second Volume (M-Z), Cluj, 1822-1823, book address: CRV 1388/II).

Another category of beneficiaries, but this time not of the books themselves, but of their contents, were the lecturers that used to take contact with the printed material by borrowing it from its owner: *Let it be known that I, Rad Birdoav from Brașov, wrote this down: I read all the book entitled Godly Apostles' Code of Laws. If someone reads it, he/she shall be redeemed and shall receive the blessing of God! Amen. September 8, year 1763. (Law Correction, Târgoviște, 1652, book address: CRV 206); I, Mihai Colceriu from Mănărade, read this book and I was blessed a lot! (The Key of Understanding, Bucharest, 1678, book address: CRV 413); I thank God for I learnt a lot from this book! I also thank priest Lupu from Agribici for he lent it to me! May God bless him! I, Ion, the cantor from Șăcău, wrote this down! 11th of January. (The Key of Understanding, Bucharest, 1678, book address: CRV 413); I read and re-read this useful sacred and godly book. I thank the one who lent it to me! Mărdea, August 15, 1845. A[...]lon Poppovits, a humble priest from Mărdea. (Saint John Chrysostom, *Pearls*, Bucharest, 1691, book address: CRV 193).*

The usage of such a book within the institutional legal system was identified only in the case of one single note on a book with secular content. It is about Caragea's *Nomocanon* and its usage: *The Chancellery of the Upper Country [...]. His Highness ordered that this Code of Laws would be donated with the purpose of being used at trials. No one shall alienate it! [...] 12 August, 1818. (Nomothesia tou Karatza, [Caragea's Trail], Vienna, 1818, book address: CRV 1222).*

The categories of owners listed above may also include book owners or lecturers who sign with their names, without adding their function or social status: *The title of this book is not known. It belongs to Toderășcu Godurdui. (Liturgy Interpretation, Iași, 1697, book address: CRV 1038; This is one of Zaharie Crocea's books, 1726! (Christian Teachings, Snagov, 1700, book address: CRV 584); Let it be known that I, Ion Săvstean, bought this Testament from Bucharest, on the the 6th of July, 7236 a. Chr. / 1728. (New Testament, Bucharest, 1703, book address: CRV 192).*

Although the Cyrillic alphabet went out of use, the books did not lose their importance. They would become useful for large categories of intellectuals, either for scientific reasons, out of affection for those who transmitted them, or for the value acquired with the passage of time: *This book belongs to professor V. Băltan, Cluj. It was bought in Maramureș, 1960. (The Romanian Book of Learning, Iași, 1643, book address: CRV 62); This book, Homily, was received from Goslian Pastean in 1925. It is the property of Vasile L. Pascha, a notary from Ghelar. (Educational Gospel, Govora, 1642, book address: CRV 696); This is one of my books. I received it from [...] Mihai Mironescu. I shall always give alms for his soul! June 10, 1837. [...] archimandrite Goroveanu. (Dosoftei, "Parimiile", Iași, 1683, book address: CRV 1031).*

In time, common property, which has served cultural and religious needs, would be followed by another type of common property, i.e. the institutionalized property of those libraries that own Old Romanian Books, which serve an entire scientific, cultural, religious etc. society from different periods of our culture: *I found this present Varlaam's Homily among the old books of the Greek-Catholic church in Boteni, Cluj-Turda county. According to a superior order (no. 783-1944), the book was removed from the inventory of the church and given to the Superior Forum. It was housed by the Central Library in Blaj. Priest Ambroziu Biriș. (The Romanian Book of Learning, Iași, 1643, book address: CRV 59); I donate this Apostle to "Andrei Șaguna" Reading Society from Sibiu. Alms shall be given for Metropolitan Andrei Șaguna [...]. November 29, 1897. Vasiliu Basarab, a presbyter in Romos, Cercul Oreștii. (Apostle, Bucharest, 1683, book address: CRV 1320).*

As one may notice, the notes concerning types of owners refer to several categories of intellectuals, such as: bishops, priests, monks, cantors, secretaries, teachers, professors, students, pupils, and to institutions of culture: churches, monasteries, libraries, cultural societies etc. Consequently, all social and professional categories took interest in books and culture, thus defining the image of the Romanian cultural life in different periods.

Each copy of an Old Romanian Book has had its own history, with successive properties and a continuing journey over the centuries. Therefore, the successive property of a book talks about its importance and about its cultural, spiritual and material value. As a result, Old Romanian Prints became true heritage assets, whose importance has increased more and more as time has passed.

Both the content of property records and the *Special Collections* status demonstrate that Old Romanian Books have always had a major importance for various religious, scientific or cultural communities.

The originality of our study lies in the fact that it identifies categories of intellectuals and owners of Old Romanian Books. Then, the present study emphasizes their concern about the printed Romanian Book and their orientation towards certain categories of prints. Moreover, it locates the perspectives of purchasing and buying typographical products and it highlights the degree of involvement of different social classes in the cultural life of the society. There is also the emphasis on matters related to the recovery of personal and public libraries and the circulation of those prints.

The above-mentioned factors influenced the study, so that it analysed ex-libris. The intention was that of achieving a list of owner categories, who have possessed Romanian printed materials completed between 1508 and 1830, starting from their appearance and almost up to nowadays, as evidenced by the notes within the researched books.

This work was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-II-ID-PCE-2011-3-0314.

Noua evanghelizare în contextul societății de astăzi

Florin Bozântan

Abstract: *The New Evangelization In Today's Society* The love of one's neighbour is a spiritual force that favours our meeting with God. Our involvement in the mission of evangelization enriches the mind and heart, and opens up new spiritual horizons, thus helping us to get out of our limited spiritual life and to aim at the good of his neighbour.

Keywords: new evangelization, spiritual horizons, spiritual life.

Conciliul Vatican II în Constituția dogmatică Despre Biserică, vorbește despre caracterul misionar al Bisericii lui Hristos, ca și o încredințare pe care Apostolii o primesc de la Învățător, iar noi ca urmași ai acestora suntem chemați la a deveni misionari și mărturii vii ai Cuvântului divin: „... precum Fiul a fost trimis de Tatăl, la fel i-a trimis și El pe Apostoli, zicând: *Mergeți, învățați toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit, învățându-i să păzească toate câte v-am poruncit vouă. Și iată, Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacurilor*” (Mt 28, 19-20).¹

Această chemare a lui Hristos este o chemare peste timp, în istorie, de a comunica adevărul care emană din persoana Mântuitorului. Însăși istoria este destinată să devină cuvânt și chip al lui Dumnezeu, iar vocația omului este aceea de a contribui la acest lucru trăind, transmiterea constantă și nelimitată a iubirii reconciliatoare a lui Dumnezeu. În Hristos și pentru Hristos, viața lui Dumnezeu se comunică omenirii prin acțiunea Spiritului, astfel Cuvântul devine eliberator și răscumpărător pentru întreaga omenire. Și noi suntem invitați să răspundem chemării de a pune în practică, în cuvinte de speranță și în acte de iubire, modul nostru de viață.

¹ CV II – Lumen Gentium, art. 17.

Conciliul Vatican II ne spune: „*ca mădule ale lui Hristos cel viu ... credințioșii trebuie să colaboreze la creșterea și dezvoltarea Trupului Său, ... toți fiii Bisericii trebuie să aibă conștiința vie a responsabilității lor față de lume, să cultive în ei înșiși un spirit cu adevărat catolic și să-și angajeze puterile în opera evanghelizării*”².

Iată-ne așadar cum fiecare creștin trebuie să își aplice cuvintele apostolului Pavel către Corinteni: „*Vai mie dacă nu voi vesti Evanghelia*” (1 Cor 9, 16). Motivul activității misionare decurge din voința lui Dumnezeu care „vrea ca toți oamenii să se mântuiască și să ajungă la cunoașterea adevărului” (1 Tim 2, 4-6). De aceea, Biserica continuă să trimită neîncetat misionari care să poată continua opera de evanghelizare. Predicând Evanghelia, Biserica îi atrage pe cei care o ascultă, la credință și la mărturia credinței. Prin activitatea sa, ea face ca orice sămânță bună aflată în mintea și inima oamenilor să nu piară, ci să fie mereu înflorită și să dădească roade spre fericirea omului și lauda lui Dumnezeu. Fiecare ucenic al lui Hristos este chemat în mod particular și are îndatorirea de a răspândi personal credința, fie prin cuvântul învățat, fie prin exemplul propriu.

Sfântul Părinte Papa Francisc în Exortația apostolică „*Evanghelii gaudium*” ne invită la o nouă etapă evanghelizatoare marcată de o bucurie care umple inima și viața celor care se întâlnesc cu Isus, invită pe fiecare creștin să reînnoiască întâlnirea personală cu Hristos, pentru ca pătruns de spiritul Evangheliei să ducă oamenilor mesajul Mântuitorului.

Trăim într-o lume în care datorită individualității, izolării de societate și om, dezvoltării tehnicii și științelor și folosirea acestora într-un mod egoist, ne izolează tot mai mult, formând în noi o conștiință care ne izolează de restul lumii, devenind persoane care ne închidem în noi, căutând propriile interese și nemăiestruind spațiu și pentru alții. Devenim surzi și orbi în fața problemelor și dificultăților acestei lumi, nemăiestruind decât un bine al propriei persoane și nemăiestruind chemările divine de a face binele și a răspunde iubirii Sale.

Noua Evanghelizare îi cheamă pe toți creștinii, scoțându-i din propria comoditate, de a deveni adevărați mesageri ai Cuvântului divin către întreaga omenire începând de la cei care păstrează credința catolică trăită și o exprimă în diferitele moduri, continuând cu persoanele care au fost botezate, dar nu mai experimentează mângâierea credinței și încheind cu cei care nu-l cunosc pe Isus Hristos sau l-au refuzat mereu. Astfel, Biserica crește prin atragerea fiecărei persoane la Cuvântul divin și împărtășește cu aceștia bucuria convertirii (Lc 15, 7).

² CV II – Ad Gentes, art. 36.

Biserica ce iese în lume trebuie să fie comunitatea de discipoli misionari care iau inițiativa, care se implică, însoțesc, care dau rod și sărbătoresc.

Astfel comunitatea evanghelizatoare:

- se implică prin lucrări și gesturi, în viața cotidiană a celorlalți, micșorează distanțele și urmează exemplul lui Hristos în a privi cu dragoste spre cei care urmează să primească cuvântul lui Dumnezeu.
- se predispune să însoțească omenirea în toate acțiunile sale oricât de dificile și de durată ar fi, găsind modul de a face în așa fel încât cuvântul să se întrupeze într-o situație concretă și să dea roade de viață nouă
- are răbdare ca sămânța cuvântului sădită în inima fiecărui om să rodească, deoarece Domnul o vrea rodnică.
- sărbătorește și se bucură de orice mică realizare prin care omul devine un nou ucenic al lui Hristos.

Iată așadar că *suntem chemați la a ieși din propria comoditate și a deveni acei ucenici ai lui Hristos care au curajul de a lua inițiativa, a se implica, a însoți și de a da mărturie în toate locurile care au nevoie de lumina evangheliei și a cuvântului divin.*

Vestirea și mesajul cuvântului divin pe care Biserica trebuie să-l facă cunoscut, nu trebuie să fie obsedat de transmiterea lipsită de coerență a unei mulțimi de doctrine care încearcă să se impună prin insistență, ci trebuie să fie simplu și să se concentreze pe esențial, pe ceea ce este mai frumos, mai grandios, dar și mai necesar, fără a pierde profunzimea și adevărul revelat. Conciliul Vatican II în decretul despre ecumenism ne spune: „*există o ordine sau ierarhie a adevărilor învățăturii catolice, în funcție de legătura lor cu fundamentul credinței creștine*”³.

Trebuie avut în vedere că toate învățăturile Bisericii trebuie aplicate cu grijă și moderație pentru a nu transforma religia într-o sclavie, „căci milostivirea lui Dumnezeu a voit ca ea să fie liberă”, spunea Sf. Toma de Aquino⁴.

Biserica ne pune în față la a înțelege cum se poate și cine trebuie să facă în contextul timpului actual această evanghelizare, această transmitere a cuvântului lui Dumnezeu. Conciliul Vatican II ne spune că îndatorirea de a răspândi credința și cuvântul divin îi revine fiecărui ucenic al lui Hristos⁵. Exortăția apostolică *Verbum Domini*, ne face cunoscute concret persoanele care pot și trebuie să fie misionari ai Cuvântului divin:

³ CV II- Unitatis reintegratio, art. 11.

⁴ Summa theologie, I-II, q. 107, art. 4.

⁵ CV II – Ad Gentes, art 23.

- *Episcopii și preoții*, conform misiunii proprii lor sunt chemați cei dintâi ... să vestească Evanghelia ... și să-i formeze pe credincioși la cunoașterea autentică a Scripturilor. Este o datorie a episcopilor să trezească în poporul său suflete care să ofere lui Dumnezeu, cu toată generozitatea, rugăciuni și fapte de pocăință pentru evanghelizarea lumii. Preoții sunt chemați să trezească și să întrețină în credincioși zelul pentru evanghelizarea lumii, instruindu-i asupra îndatoririi Bisericii de a-l vesti pe Hristos
- *Viața consacrată*, trebuie să-și asume misiunea vestirii și predicării cuvântului lui Dumnezeu, în situațiile cele mai dificile, cu disponibilitate și curaj în fața noilor provocări. Astfel institutele de viață contemplativă, prin rugăciunile și faptele lor de pocăință au o foarte mare importanță în convertirea sufletelor, pentru că Dumnezeu deschide mințile necreștinilor și face să rodească în inimile lor cuvântul mântuirii. Institutele active, fiecare prin propria lor vocație și charismă să ducă mai departe cuvântul lui Dumnezeu, făcându-l cunoscut în toate colțurile lumii.
- *Laicii*, sunt chemați să-și exercite misiunea lor profetică și să mărturisească evanghelia în viața cotidiană oriunde s-ar afla⁶. Ei sunt instrumentele vii ale Bisericii care participă la misiunea ei mântuitoare, fiind chemați de Dumnezeu să ofere ajutoare de orice fel, pentru ca darul credinței pe care ei l-au primit în mod gratuit să poată fi dăruit și altora.

Dar pentru a transmite cuvântul divin trebuie să fim evanghelizatori deschiși la acțiunea Spiritului Sfânt. Așa cum în ziua Rusaliilor apostolii au primit darul și puterea evanghelizării, așa și noi primim putere de a vesti evanghelia cu glas tare, în orice timp și în orice loc. Acest „Spirit” trebuie să ne miște din interior, să ne motiveze, să ne încurajeze și să dea un sens acțiunii evanghelizatoare.

Suntem chemați la a transmite „cuvântul” de la persoană la persoană ca o misiune cotidiană. Această transmitere a cuvântului poate fi discuția pe care o avem în timpul unei conversații oriunde ne regăsim, pe stradă la locul de muncă sau în călătorie. O discuție liberă în care să arătăm iubirea personală a lui Dumnezeu care s-a făcut om, care ne oferă mântuirea și prietenia Sa. Acestea exprimându-se prin mărturia personală, printr-o relatare sau un gest, dar toate făcute și împărtășite cu o atitudine umilă și o iubire față de cel care primește cuvântul divin.

⁶ Exortatia apostolică, *Verbum Domini*, art 94.

Evanghelizatori sunt cei care se roagă și muncesc. Nu sunt de folos nici propunerile mistice fără o angajare socială și misionară, dar nici discursurile și practicile sociale și pastorale fără o spiritualitate care să transforme inima. Fără momente de întâlnire cu „cuvântul”, de dialog sincer cu Dumnezeu, toate îndatoririle se golesc cu ușurință de semnificație și slăbim din cauza oboselii și a dificultăților, tocmai de aceea biserica ne cheamă la a nu ne rupe de rugăciune.

Pătruns de credință vie și de speranță nezdruclată, creștinul trebuie să fie om de rugăciune, să fie însuflețit de spiritul tăriei, al dragostei și al chibzuinței, să fie mulțumit cu ceea ce are, să dăruiască totul cu dragă inimă și să se dăruiască pe sine însuși pentru suflete, astfel încât „prin împlinirea zilnică a datoriei, să crească în iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele”⁷

Această motivație de a evangheliza este iubirea lui Hristos, care ne iubește și ne determină și pe noi să-l iubim și noi tot mai mult. Prezența creștinilor în societate trebuie să fie însuflețită de iubirea cu care Dumnezeu ne-a iubit. Dragostea creștină se extinde realmente la toți oamenii, fără discriminare de rasă, de condiție socială sau de religie, ea neașteptând nici un câștig și nici o recunoștință. Trebuie să stăm în fața lui Hristos cu inima deschisă, să devenim contemplativi, ca El să poată să pătrundă și să locuiască în noi pentru a ne impulsiona în transmiterea Evangheliei Sale, numai așa vom putea înțelege că evanghelia răspunde la necesitățile cele mai profunde ale persoanelor.

„Adevăratul misionar, știe că Isus merge alături de el, vorbește alături de el, respiră alături de el, muncește alături de el. Îl simte pe Isus viu împreună cu el în mijlocul angajării misionare”, Sf. Părinte Papa Francisc⁸.

Dincolo de tot ce înseamnă modul nostru de a înțelege cum acționează Cuvântul divin, dincolo de limitele noastre, de motivațiile noastre, de înțelegerea noastră, cu siguranță această misiune de a evangheliza va aduce rod, deoarece sămânța cuvântului odată aruncată va încolți în cel care a primit-o.

Suntem invitați de Biserică ca forma de trăire în relație cu lumea să fie demnă de un ucenic al lui Hristos, astfel trebuie:

- Să dăm răspuns cu blândete și bună cuviință (1 Pt 3, 16)
- Dacă este posibil, atât cât depinde de noi, să trăim în pace cu toți oamenii (Rom 12, 18)
- Suntem îndemnați să căutăm să învingem „răul cu binele” (Rom 12, 19), fără a înceta să facem binele (Gal 6, 9)
- Să nu pretindem a fi superiori, ci să-l considerăm pe celălalt mai presus decât noi (Fil 2, 3).

⁷ CV II- Lumen Gentium, art. 41.

⁸ Exortația apostolică Evangelii Gaudium, art. 266.

Și Conciliul Vatican II ne învață același lucru „*mergând pe urmele Învățătorului său blând și smerit cu inima, credinciosul printr-o viață cu adevărat evanghelică să fie întru multă răbdare, cu statornicie, cu blândețe și cu dragoste nefățarnică*”⁹. Mai mult el trebuie să ia inițiative să fie statornic în ducerea la bun sfârșit a activităților, perseverent în dificultăți, să îndure cu răbdare și tărie singurătatea, oboseala și truda zadarnică.

Aceste indicații ne arată că suntem oameni din popor și trebuie să împărțim viața cu poporul credincios al lui Dumnezeu, pentru că toți suntem frați ai lui Hristos. Creștinii trebuie să lucreze și să colaboreze cu toți ceilalți pentru buna organizare și funcționare a vieții sociale și economice. Fiecare să răspândească credința în Hristos între aceia de care sunt legați prin viață și profesie, cu atât mai mult cu cât nenumărați oameni nu pot cunoaște Cuvântul decât prin credincioșii care le sunt mai aproape.

Dumnezeu se folosește de noi pentru a deveni instrumente vii pentru poporul său iubit, de aceea suntem luați din mijlocul poporului și trimiși către popor, să împărțăm viața cu toți, să le ascultăm preocupările, să contribuim material și spiritual la necesitățile acestuia, să ne bucurăm cu cei care se bucură, să plângem cu cei care plâng și să ne angajăm la construirea unei lumi noi.

Creștinii aparțin societății civile, unui popor, în care s-au născut cu multiple relații sociale, la a cărui progres colaborează prin eforturile proprii depuse în profesia lor, cu problemele timpului și a societății lor pe care și le însușesc și caută să le rezolve, dar ei aparțin și Poporului lui Dumnezeu, deoarece ei au fost renăscuți în Biserică prin credință și prin Botez pentru ca, în înnoirea vieții și a muncii lor, să fie ai lui Hristos așa încât Dumnezeu să fie totul în toate (1 Cor 15, 28). Principala îndatorire este mărturisirea lui Hristos pe care trebuie să o realizeze prin viață și prin cuvânt, în familie, în grupul lor social și în mediul profesional. Trebuie să apară în ei omul nou creat după chipul lui Dumnezeu în dreptatea și sfințenia adevărului, trebuind să exprime această viață nouă în sfera societății și a culturii proprii cunoscând această cultură, păstrându-o și dezvoltându-o pe măsura condițiilor contemporane, dar desăvârșită în Hristos, așa încât credința în Hristos și în Biserică să nu mai fie străine de societatea în care trăiesc, ci să înceapă să o pătrundă și să o transforme.

Iubirea față de aproapele este o forță spirituală care ne favorizează întâlnirea cu Dumnezeu. Implicarea în misiunea de evanghelizare îmbogățește mintea și inima și ne deschide noi orizonturi spirituale, ajutându-ne să ieșim

⁹ CV II- Ad Gentes, art. 24.

din viața noastră spirituală limitată și face din noi să căutăm binele aproapelui, pentru că „este mai mare fericire în a da decât în a primi” (Fap. Ap. 20, 35).

Ca și concluzie vreau să închei cu cuvintele Sfântului Părinte Papa Francisc din Exortația apostolică „*Evangelii Gaudium*”: „*fiecare botezat, oricare ar fi funcția sa în Biserică și gradul de instruire al credinței sale, este un subiect activ de evanghelizare ... Fiecare creștin este misionar în măsura în care s-a întâlnit cu iubirea lui Dumnezeu în Hristos Isus și trebuie să ofere și altora mărturia explicită a iubirii mântuitoare a Domnului, care ne oferă apropierea Sa, cuvântul Său, puterea Sa și dă sens vieții noastre*”¹⁰.

¹⁰ Exortația apostolică *Evangelii Gaudium*, art 120, 121.

Limites et ouvertures d'un modèle anthropologique intégrale dans la théologie fondamentale

Alexandru Buzalic

Rezumat : *Limite și deschideri ale unui model antropologic integral în teologia fundamentală.* Conceptul de antropologie integrală a fost lansat în teologia catolică de către Papa Ioan Paul al II-lea, fiind definită ca disciplină care abordează problematica antropologică din perspectiva tuturor aspectelor legate de ființa umană. Teologia fundamentală, la rândul ei, este o disciplină de dialog și de frontieră chemată să asigure apărarea validității revelației creștine în fața contestării științelor pozitive sau al altor religii. În acest sens, toate disciplinele socio-umane ating tangential problematici comune teologiei, teologia completând tabloul fenomenologic prin legarea fenomenului uman de dimensiunea metafizică și transcendentă a ființării umane. Mircea Eliade ne propune o concepție antropologică în care omul, capabil de perceperea sacralului, este *homo religiosus*, în timp ce Cardinalul Julien Ries ne propune o nouă antropologie religioasă ca bază pentru dialogul dintre religie – știință – cultură. Acest tip de antropologie integrală își demonstrează avantajele, dar și limitele în acest dialog de frontieră.

Le concept d'*homo religiosus* et les affirmations d'Eliade sont désormais entrés dans le domaine des Sciences Religieuses, surtout dans l'analyse des mythes, dans la recherche sociologique et ethnologique, dans la phénoménologie et dans la recherche comparée en Histoire des Religions. Malgré ses écrits qui envoient vers la théologie chrétienne et, comme nous avons déjà affirmé, de l'ouverture de l'anthropologie eliadienne vers l'anthropologie intégrale,¹ les possibles applications dans le domaine de la théologie ont été relativement peu développées. L'œuvre eliadienne nous offre une définition anthropologique complexe dans laquelle sont ouvertes toutes les dimensions de la vie humaine. Pendant sa vie Mircea Eliade a été contre tout sorte de

¹ Cf. JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, p.13.

réductionnisme ou extrapolations dans l'interprétation du phénomène humaine, d'où l'ouverture de sa vision anthropologique vers l'anthropologie intégrale.² Mais sa vision est centrée sur *homo religiosus*.

La religion comme la perception du sacré est indissolublement liées au phénomène humain dans toute sa complexité. Selon l'anthropologie eliadienne la religion répond à certaines structures profondes du psychisme individuel mai également révèle les normes qui gouvernent les structures sociales. La religion est un système hétéronome qui codifie également le système des relations sociales à l'intérieur d'un groupe.³ Le sécularisme contemporain, par la désacralisation des valeurs religieuses qui s'appuyaient sur des repères transhistoriques, influence surtout l'organisation sociale. Désormais les lois ne sont pas l'expression d'un repère universel qui révèle la liaison entre l'homme et la nature, c'est pourquoi sont soumises aux influences des politiques humaines et aux tous sorts des transformations volontaires. Jusqu'où on peut réglementer le comportement humain dehors les données naturelles codifiées dans les religions ? La religion et les structures mentales qui permettent la perception du sacré sont universelles dans l'espace et dans le temps, l'homme comme *homo religiosus* ayant besoin d'un retour vers le sacré pour construire une société dans laquelle ses aspirations n'entrerons pas en conflit avec sa structure d'être humain. Jusqu'où la théologie peut redevenir une partenaire de dialogue avec une culture fort sécularisé ?

L'étude des religions et les recherches dans les domaines des sciences positives dédiées à l'anthropologie paléontologique, à la paléogénétique, la psychologie et la sociologie générale ou religieuse, l'ethnographie et la linguistique, ont leurs approches spécifiques sur des thèmes communs avec la théologie. Aujourd'hui, sur le fond d'un pluralisme d'affirmations compétentes sur l'homme, nous avons besoin d'une anthropologie intégrale, c'est-à-dire un modèle qui peut interpréter toutes les données scientifiques et tous les aspects qui regardent la vie humaine.

L'enseignement de la théologie contemporaine et la formation des futurs théologiens est désormais obligée d'avoir une perception critique des affirmations des sciences humaines sur les mythes, sur les recherches faites dans le domaine du psychisme humain, etc. Egalement, la théologie est appelée d'entrer dans le dialogue avec les sciences humaines positives comme une

² Cf. Adrian MARINO, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Ed. Dacia. Cluj-Napoca, 1980, p.329.

³ Cf. Ioan. P. COULIANU, "Introduction : La religion comme système", dans *Dictionnaire des religions*, Plon, Paris, 1990, p. 18-19.

partenaire crédible, parce qu'en dehors d'une anthropologie intégrale, la Révélation, la Bible, la sphère de la religiosité, risquent d'être relativisées et d'être interprétées comme un recueil de mythes pour l'ethnographie et la linguistique d'où l'émergence de l'inconscient individuel et collectif pour certaines interprétations psychanalytiques. En parlant de la nécessité du dialogue entre la théologie et les sciences de la nature, Jean-Michel Maldamé constate, par exemple, que dans des publications dédiées à la morale naturelle sont peu des références aux connaissances scientifiques actuelles. Ce dialogue entre la science et la foi est envisageable grâce à l'importance de la science pour les fondements de la culture, car:

« [...] si l'Église veut être entendue du monde, elle ne saurait omettre de tenir compte de la vision de la science qui fonde l'universalité, et donc enracine son aspiration à la catholicité. Plus encore, si l'éthique et la morale veulent prendre en charge la réalité, peuvent-elles ignorer les connaissances incontestables apportées par la science pour enraciner le discours sur l'être humain, sa place dans l'univers, son apparition dans le monde des vivants, les éléments fondateurs de la liberté, l'enjeu de ses interventions sur son environnement ? »⁴

La définition de l'homme selon sa capacité de percevoir le sacré, la dialectique du sacré selon Eliade et le fait que l'homme, indifféremment de l'adhésion explicite ou non à une religion ou à un système éthico-religieux, est *homo religiosus*, peut devenir, également, une base pour le dialogue interne dans le cadre du christianisme, entre les écoles théologiques non-européennes, dans l'idée d'unité de foi dans le pluralisme des cultures spécifiques, mais permettant aussi de trouver des points communs entre une « théologie naturelle », commune à tous les hommes, et le message explicite du christianisme.

Egalement, la dialectique du sacré dans expression eliadienne nous offre une perspective optimiste sur l'avenir des religions d'où l'importance de l'étude des religions et de la théologie, Mircea Eliade estimant que l'histoire des religions est susceptible de nous ouvrir à un nouvel humanisme.⁵

Dans une perspective critique, nous pouvons anticiper les limites et les défis de la théologie d'*homo religiosus*, en s'arrêtant sur trois problématiques: premièrement l'impact des recherches dans le domaine de sciences humaines sur la théologie, les limites et les défis d'une perception critique des leurs données; dans une deuxième point, le rapport entre l'universalité de *homo*

⁴ Jean-Michel MALDAMÉ, « Quand la théologie dialogue avec les sciences de la nature », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2010/HS n° 261, p. 113.

⁵ Cf. Julien RIES, *Symbole, mythe et rite. Constantes du sacré*, Edition du CERF, 2012, p. 447.

religiosus, la théologie du sacré et le dialogue entre « les écoles théologiques » développées à l'intérieur du christianisme et avec les autres religions; enfin, la dialectique du sacré dans une interprétation eliadienne nous montre l'idée d'une redécouverte du sacré, conséquente à l'évolution dialectique du sacré, d'où l'anticipation de l'importance de la religion et ensuite de la théologie dans l'ère de la globalisation.

L'anthropologie religieuse et la théologie

L'étude des religions et l'anthropologie paléontologique nous offrent aujourd'hui une vision sur l'apparition de l'homme, sur l'épanouissement de la pensée symbolique et de la religion. Les études de paleogenetique et les données archéologiques ont réanimé le débat scientifique sur l'unité de l'humanité et sur la migration de l'homme sur la planète, en nous offrant des repères chronologiques sur la présence humaine sur différents endroits de la Terre. Une mythologie comparée, en liaison avec les études du domaine de la linguistique, essaye de retracer une possible diffusion des mythologies en partant dès la chronologie des premières migrations humaines et la présence des certains thèmes qui peut expliquer la transmission et la transformation des motifs mythologiques dans l'espace et dans le temps.

L'étude des religions comme domaine des sciences humaines et sociales propose aujourd'hui une approche pluridisciplinaire du phénomène religieux ou la théologie est exclue. Souvent, la Bible est considérée comme un rassemblement des mythes et des récits légendaires qui ont vécu des processus des transformations selon les lois de la transmission spécifique pour le langage mythologisant. L'analyse positive des textes bibliques s'arrête sur les contradictions, les anachronismes et les incohérences qui sont dévoilées par une exégèse scientifique qui nie la théologie.⁶ Or, la théologie nous offre le sens d'un message cohérent dans l'histoire d'humanité et une dimension eschatologique qui ne tient pas de la compétence des sciences positives, mais qui est en harmonie avec les données scientifiques concernant les textes bibliques. Parfois les critiques de la Bible qui proposent une démarche scientifique ne connaissent pas l'exégèse et la théologie biblique contemporaine.⁷

En partant de l'*homo religiosus* et son expérience du sacré, Julien Ries nous propose une anthropologie religieuse fondée sur des faits et sur des documents

⁶ Cf. Nas E. BOUTAMMINA, *Les contes des Mille et un mythes*, Volume I, Edit. BoD, Paris 2011, pp. 111-112.

⁷ *Ibidem*, pp. 113-115.

historiques qui mettent en évidence l'homme et l'expérience existentielle du sacré.⁸ Le sacré vécu et le phénomène humain nous éclairent sur l'évolution de la pensée symbolique et religieuse et sur l'apparition et la diversification des religions, ainsi que le rapport au sacré manifesté par la culture, ainsi que la permanence du sacré au cours des millénaires.

Une approche théologique trouve dans ces fondements anthropologiques un appui pour exprimer que l'homme est capable de Dieu et il « est » une ouverture vers le Transcendant. Cette idée peut être interprétée dans une perspective théologique transcendantale comme une ouverture radicale vers Dieu, vers l'Absolu, due à la propre nature et à la grâce de Dieu.⁹ Ainsi l'homme est un être spirituel, *esprit dans le monde*, il est liberté, être individuel et personnel, un être social créateur de culture, enfin, un être religieux.¹⁰

L'image biblique sur l'histoire des origines de l'homme et les thèmes de la période archaïque sont inspirés d'autres récits mythologiques de l'Égypte, du Proche Orient et de l'Asie Mineure. Si l'analyse comparées de mythes trouve des récits mythologiques semblables, cela ne réduit pas l'importance de la Révélation biblique, car les thèmes communs sont le résultat de l'existence d'un réservoir imaginaire unique, d'une culture primordiale d'une seule humanité et de l'universalité des symboles qui dévoilent le sacré.

Dans une perspective évolutionniste, l'émergence historique de l'homme par des processus fondateurs de la culture et de la civilisation ayant plusieurs dimensions, « d'abord *homo habilis* et *erectus*, il devient *homo symbolicus* et *sapiens* ». ¹¹ L'anthropologie contemporaine, en harmonie avec l'anthropologie eliadienne est basée sur des données positives, reconnaît dans la dimension religieuse et dans la capacité de percevoir dans le sacré le facteur humanisant, car « *homo sapiens* cherche le sens de sa vie et de son existence dans le cosmos [...] par l'expérience existentielle du sacré, un phénomène universel dans l'espace et dans le temps » ¹² phénomène qui débute en paléolithique. Adam, le premier homme, dans le sens qu'il est doté d'un esprit capable de percevoir le sacré (*Genèse* 2, 7) transcende son état d'être naturel en devenant *homo religiosus* dans un moment concret de l'histoire. En revanche, la théologie ne peut pas se

⁸ Cf. Julien RIES, *L'« Homo religiosus » et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Édition du CERF, 2009, p. 455.

⁹ Cf. Karl RAHNER, « Würde und Freiheit des Menschen », dans *Schriften zur Theologie*, vol. II, pp. 247-277.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Cf. Julien RIES, *op.cit.*, p. 455.

¹² *Idem.*

prononcer sur une datation chronologique de cet événement basé sur les suppositions des sciences positives, car le moment quand le processus de l'anthropogenèse arrive à son accomplissement reste un mystère. De même, il est impossible d'avoir le discernement et oser de séparer dans le temps l'homme de ses précurseurs *hominides* encore « non-humaines » qui ont déjà un psychisme complexe, avec une pensée symbolique, manifestent un vécu esthétique rudimentaire, un comportement sociale élaboré, mais sont dépourvues d'une âme spirituelle humaine. L'existence d'une humanité qui émerge d'une seule région pour coloniser la Terre entière, les données positives qui nous permettent d'établir les principales routes des migrations qui débutent dans la préhistoire, sont autant des pistes qui peuvent interférer avec la théologie contemporaine. L'interprétation théologique garde le noyau sémantique originaire et nous offre le sens universel du message révélé par le sacré qui se manifeste dans un moment concret de l'histoire, même s'il y a des éléments ajoutés selon l'évolution spécifique d'une tradition herméneutique. Reconnaisant les moments de transmission et le processus dialectique du sacré codifiés dans les théologies des religions du monde, l'anthropologie religieuse bénéficie d'un appui important dans la compréhension du comportement religieux de l'homme.

L'anthropologie de *homo religiosus* et la théologie ont désormais un tableau complexe de l'évolution des religions archaïques pendant la préhistoire qui nous donnent une image sur les mythes fondateurs d'origine et sur les mécanismes socio-psychologiques qui accompagnent les changements doctrinaire visibles dans les artefacts et le mobilier funéraire découvertes par les archéologues. Eliade nous propose une herméneutique basée sur l'analyse des significations qui révèlent le contenu théorique des symboles et des archétypes.¹³ Selon Eliade une vraie *métapsychanalyse* de l'esprit humain matérialisée historiquement dans le substrat culturel, l'herméneutique des données religieuses met le sacré au centre de l'expérience religieuse universelle de l'homme. Même si l'habillage mythologique du sacré est continuellement transformé, le phénomène religieux s'articule autour l'homme comme *homo religiosus* et de la pérennité du sacré. Les expériences du sacré par l'homme des sociétés archaïques caractéristiques pour le paléolithique moyen et supérieur passent par un moment de rupture et de continuité avec la néolithisation. Au seuil du X^e millénaire l'homme « prend conscience des cycles naturels du monde vivant »,¹⁴ il est l'acteur des grands changements au niveau de l'organi-

¹³ Cf. Mircea ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Editions Gallimard, Paris, 2004, pp. 48-49.

¹⁴ Cf. Julien RIES, *op.cit.*, p. 94.

sation sociale et la religiosité archaïque basée sur le sacré est remplacée par le divin personnifié. C'est le moment de la « naissance » des divinités.¹⁵ Egalement, c'est l'émergence d'un autre type de religiosité et le noyau d'un pluralisme religieux qui s'achève au III^e millénaire par les migrations des plusieurs peuples des Indo-Européens qui sont à l'origine des premières grandes civilisations. Le fil rouge de la religiosité humaine est donné par l'universalité du sacré.

Les textes bibliques, comme d'autres témoignages historiques extrabibliques, sont héritières d'un processus permanent d'évolution du sacré en nous offre le moment de transition entre la transmission initiatique, orale, et la persistance du texte qui est à la base de l'exégèse historique ultérieure. Loin d'être des simples anachronismes et l'expression d'un éclectisme existent dans le temps de l'apparition du canon vétêrotestamentaire, l'association des thèmes mythiques présents dans des écrits plus anciens est le reflet d'une expérience commune vécue de l'humanité. Si l'anthropologie et les sciences religieuses ont avancé par les connaissances de l'apparition et de l'évolution de la religion, la théologie offre les traces de l'interprétation primaire des mythes cosmogoniques, historiques et fondateurs de l'humanité dans l'unité d'un message révélé dans plusieurs étapes selon la pédagogie divine, car:

« Le dessein divin de la Révélation se réalise à la fois par des actions et par des paroles, intimement liées entre elles et s'éclairant mutuellement. Il comporte une pédagogie divine particulière : Dieu se communique graduellement à l'homme, Il le prépare par étapes à accueillir la Révélation surnaturelle qu'Il fait de lui-même et qui va culminer dans la Personne et la mission du Verbe incarné, Jésus-Christ. »¹⁶

En conclusion, le sacré est l'élément qui réunit l'anthropologie religieuse et la théologie, à l'heure actuelle, l'interprétation eliadienne étant la manière plus efficace d'intégrer le sacré dans la théologie et dans le même temps le discours sur Dieu dans les sciences humaines et sociales.

La théologie du sacré

Eliade nous offre une définition complexe du sacré. Le sacré est un élément ontologiquement constitutif de l'être humain, mais est aussi une catégorie universelle de la culture de l'homme définie comme *homo religiosus* ¹⁷ Egalement, le sacré est « l'autre par excellence », transcendant et transpersonnel,

¹⁵ Cf. Jaques CAUVIN, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au néolithique*, Flammarion, 1997, pp. 95-101.

¹⁶ *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 53.

¹⁷ Cf. Wilhelm DANCĂ, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iasi, 1998, p.21.

modèle exemplaire qui institue un mode de comportement.¹⁸ Le sacré est universel, « *il s'oppose au profane* », ¹⁹ il est une réalité d'un tout autre ordre que les réalités naturelles.²⁰ Dans l'ensemble de son œuvre les propos théologiques suggérées par Eliade sont moins connues, pour lui le sacré étant une instance transcendante réellement existante et non une simple instance inconsciente du psychisme humain malgré le sacré ontologique qui réside dans la capacité de l'homme de percevoir les réalités transcendantes par le biais des signes et des symboles.

La perception critique dans une perspective théologique du sacré nous offre une définition réductionniste qui ne correspond pas à la conceptualisation eliadienne. Chaque interprétation faite selon les compétences d'un seul domaine d'étude perd la vision du sens qui est donné par le sacré et il est présenté par la théologie. Par exemple, selon Robert Tessier : « *le sacré identifiable et analysable par voie linguistique dans le monde moderne ne s'opposerait pas au profane, mais [...] à ce qui ne prend pas sens dans la vision du monde révélée par un discours donné.* »²¹ Dans une seconde analyse il n'y a pas de domaine profane qui s'opposerait à un domaine religieux et, pourtant, le sacré se sépare du monde profane. Une telle vision mène vers la conclusion que le sacré impliquerait la négation de l'histoire, ou la déshistorisation, et vers un discours absurde fondé sur le « sacré » et le « profane » qui nie la réalité historique de l'homme en le rendant étranger à son contexte par une fausse « sacralisation ». ²²

En revanche, la définition eliadienne met le sacré au centre de l'expérience religieuse universelle de l'homme en lui donnant une ouverture vers le Réalité transcendante absolue, vers Dieu.²³ La redécouverte du sacré, selon Eliade, ne signifie pas une négation de l'histoire, mais une sacralisation de l'Histoire dans le sens que les événements qui se passent *hic et nunc, maintenant et ici*, dans l'espace et dans le temps, gagnent une sens. Le sacré eliadienne n'est pas historique ou anhistorique, il est métahistorique. C'est-à-dire, chaque moment historique est une manifestation d'une Histoire pénétrée continuellement de sacré, et seulement le sacré ontologique - la capacité de l'homme de percevoir

¹⁸ Cf. Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Editions Gallimard, Paris, 1997, p. 26.

¹⁹ Cf. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1974, p. 11.

²⁰ Cf. Mircea ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, Editions Gallimard, 1965, p.14.

²¹ Robert TESSIER, *Déplacement du sacré dans la société moderne: culture, politique, économie, écologie*, Bellarmin, Quebec, 1994, p. 45.

²² Cf. Daniel Felipe Niño LOPEZ, *Au-delà d'une question de langage: l'intelligence historique du christianisme face au monde contemporain*, dans « ET-Studies », 5(2014)2, p. 324.

²³ Cf. Julien RIES, *op.cit.*, p. 454.

le sacré - étant sous l'impact de l'évolution dialectique du sacré. En dépit des apparences, chaque moment de l'histoire est, ontologiquement, sacré. La réalité est « sacralisée » parce que derrière l'aspect perceptible est « quelque chose » absolu et transcendant perçu dans les religions comme le divin.

Le lien sacré - divin chez Eliade est le reflet de la métaphasique religieuse de Nae Ionescu.²⁴ Le divin est l'Etre suprême ou la Réalité ultime, puissance créatrice et le Divin. L'homme connaît la *Réalité ultime* par l'expérience du sacré, par la religion:

« Dans l'acte religieux, le divin est perçu par intuition symbolique et non par une connaissance qui serait comme préfabriquée. C'est par une intuition symbolique que l'homme découvre une caractéristique du divin, c'est-à-dire sa force qui est la puissance créatrice. L'homme sent sa dépendance d'une force éternellement créatrice: c'est donc par cette voie de la causalité symbolique que l'homme se sent un symbole du créateur. C'est par cette voie symbolique de sa propre existence dans la création dans laquelle est présente une puissance créatrice que l'homme découvre le divin. »²⁵

Dans l'interprétation de Nae Ionescu, le rapport divin - humain est de nature symbolique « *en ce sens que le divin est le réel tandis que l'humain dérive du réel.* »²⁶ Egalement il distingue la religion pure comme relation entre l'humain et le divin connu symboliquement, une expérience universelle, et les religions historiques qui subissent des mutations et des influences culturelles dans le temps. Pour Eliade, les attributs du divin, c'est-à-dire la force, la puissance, la *Réalité ultime*, la vérité, la signification, sont les attributs du sacré qu'il se manifeste par la médiation d'un langage hiérophanique. Le signe qui révèle le sacré est le médiateur par lequel l'homme arrive à connaître et à reconnaître le réel. Dans l'être duquel le sacré se manifeste par une hiérophanie, il y a un élément médiateur, immanent, revêtu d'une signification supérieure et la réalité invisible, transcendante du divin qui se fait perceptible pour l'homme.²⁷

Ainsi, la vision eliadienne est proche d'autres positions théologiques dédiées à la Révélation divine et à la possibilité de l'homme de connaître les réalités transcendantes. Dans une perspective théologique, Karl Rahner prend comme point de départ une anthropologie transcendantale dans laquelle, selon Bernard Sesboüé, « *l'homme, comme personne et sujet, est habité par une expérience*

²⁴ Cf. Petru URSACHE, *Hermeneutica totală*, dans Mircea ELIADE, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie*, Eikon, Cluj-Napoca 2007, pp 5-7.

²⁵ Julien RIES, *op.cit.*, pp. 361-362.

²⁶ *Ibidem.*, p. 362.

²⁷ *Ibidem*, p. 364.

transcendante qui anime de l'intérieur toute son activité catégoriale. »²⁸ Rahner commence par l'homme pour arriver à Dieu. Par « catégorial » ou dans autres écrits « savoir thématique » Rahner fait référence à la sphère du langage immédiatement accessible. Dans l'anthropologie eliadienne le langage catégorial est présent dans les religions historiques. Celui-ci dépend d'un autre type de langage, « *subjectif, infiniment plus difficile à définir et à saisir, parce que, par hypothèse, il échappe toujours à la thématisation.* »²⁹

Dans la théologie rahnerienne l'homme, avec ses possibilités de connaissance réflexive, « *est pure ouverture à absolument tout, à l'Etre en général.* »³⁰ La révélation transcendante, l'initiative gratuite de Dieu, atteint l'homme en vertu de son expérience, également qualifiée comme transcendante:

*« Le mouvement transcendantal de l'esprit, ordonné du mystère absolu dans la connaissance et la liberté, est porté par Dieu lui-même en son autocommunication, de telle sorte que ce mouvement a son terme et son origine (...) dans le Dieu d'absolue proximité et immédiateté. »*³¹

Rahner prend en compte l'expérience spirituelle de l'homme qui parte d'une révélation transcendante, ce qui correspond à l'expérience du sacré eliadienne sur l'aspect invisible, transcendant du divin qui se manifeste dans une hiérophanie. L'expérience religieuse, dans la vision d'Eliade, s'appuie sur des hiérophanies, d'où les différences essentielles entre le point du départ anthropologique eliadienne et rahnerienne. Les hiérophanies du sacré correspondent à une révélation naturelle, c'est-à-dire la manifestation de Dieu qui se fait connaître seulement par le monde visible (la création) et par le reflet divin dans la conscience de l'homme. La révélation transcendante dans l'acception rahnerienne, même sur son aspect athématique, reste toujours une autocommunication gratuite de Dieu, une Grâce. Comme théologien, Karl Rahner attache la révélation transcendante à la volonté salvifique, universelle, de Dieu envers toute l'humanité.

La révélation transcendante, athématique acceptée par l'homme religieux et la révélation catégorielle, en Jésus Christ de celui qui accepte le message chrétien, sont convergentes dans le sens que les deux peuvent être efficaces dans la mesure que ont la répercussion la sainteté. L'universalité de l'expérience religieuse transforme l'*homo religiosus* dans un chrétien, car:

²⁸ Bernard SESBOÛE, *Karl Rahner et les chrétiens anonymes*, dans « Etudes », 5, Vol 361, novembre 1984, p. 523.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 32.

³¹ *Ibidem*, 154.

« Celui qui ne se trouve en aucune manière en lien historique concret avec la prédication expresse du christianisme peut néanmoins être un homme justifié, qui vit dans la grâce de Dieu. Il ne possède pas seulement alors cette autocommunication surnaturellement gracieuse de Dieu comme une offre, comme un existentiel de son existence ; mais il a également accueilli cette offre, et possède ainsi proprement l'essentiel de ce que le christianisme veut lui transmettre : son salut dans la grâce qui objectivement est celle de Jésus Christ. Parce que l'autocommunication transcendante de Dieu comme offre à la liberté de l'homme est, d'un côté, un moment de cette autocommunication de Dieu au monde qui en Jésus Christ possède son terme et son point culminant, l'on peut parler sans hésiter d'un 'chrétien anonyme'. Mais il reste vrai néanmoins que (...) n'est chrétien, dans la dimension de l'historicité réfléchie de cette autocommunication transcendante de Dieu, que celui qui se déclare expressément en faveur de Jésus le Christ par la foi et le baptême. »³²

Le sacré eliadienne sous l'aspect hiérophanique (les signes et les symboles archétypaux) et ontologique (structure de la conscience humaine) permet également une explication de l'unité spirituelle de l'humanité.³³ La seule différence consiste dans l'affirmation d'une médiation symbolique nécessaire pour s'approcher du mystère divin, invisible et transcendant. Rahner accepte la possibilité d'un contact direct entre l'esprit humain et Dieu qui n'a pas besoin d'une médiation. Dans le sacré eliadienne, le langage (le mythe), l'écriture sainte, les rites (les gestes, les objets et les personnes) font partie d'un univers symbolique qui permet la médiation entre l'homme et la Réalité ultime, transcendante, qui est dans une dernière analyse, l'unique Dieu.

Dans une clef interprétative anthropologique qui prend en compte l'*homo religiosus*, Julien Ries voit le lien entre l'expérience religieuse universelle du sacré et le christianisme:

« L'analyse du sacré dans le discours de l'homo religiosus des grandes religions païennes et de trois monothéismes montre que, dans ces derniers, le sacré est soumis à un dépassement du fait que l'homme est un "je" en relation avec un "Tu", personne divine transcendante et source de la sainteté. Ce dépassement constitue un épanouissement et un enrichissement pour l'homo religiosus car le sacré va permettre à l'homme le passage vers la sainteté, une conséquence logique de sa relation avec un Dieu unique. C'est dans le christianisme que se réalisent de manière remarquable cet épanouissement et cet enrichissement et cela, grâce à la qualité unique de la médiation. En effet, c'est par Jésus-Christ que la sainteté divine est communiquée aux hommes. »³⁴

Egalement, Eliade consacrait plusieurs pages à la révélation judéo-chrétienne, nous offre une vision sur la fonction médiatrice du sacré dans une

³² *Ibidem*, p. 203.

³³ Cf. Petru URSACHE, *op.cit.*, p. 4.

³⁴ Julien RIES, *op. cit.*, p. 515.

perspective proche de la théologie chrétienne et considère l'histoire des religions comme discipline totale, le moyen idéal pour faire comprendre la permanence de l'*homo religiosus* et sa situation existentielle dans l'histoire. Mais cette discipline totale devient déjà une théologie.

La théologie chrétienne dans la perspective du sacré

La définition eliadienne du sacré et les textes qui font une prognose sur l'avenir de la religion publiée par Eliade nous offre un appui apologétique pour la théologie qui part de l'anthropologie religieuse. On peut prendre comme axiome le fait que la dialectique du sacré est un phénomène universel. Nous l'avons déjà observé dans la pensée d'Eliade, le contenu de l'expérience du sacré est codifié par des systèmes de signes, des rites, des contes mythologiques qui s'enchaînent selon une logique symbolique. Cette transmission intergénérationnelle du contenu du sacré, dans les religions archaïques par l'initiation et pour les cultures alphabétiques par les textes sacrés, induit un processus d'innovation et de transformation progressive inné à la dialectique du camouflage du sacré dans le profane. La couche culturelle archaïque unitaire est diversifiée progressivement dans des formes spécifiques qui ont généré les systèmes des idées et les manifestations caractéristiques pour le polymorphisme religieux. Malgré une essence commune et malgré l'unicité des réalités transcendantes et de la pérennité historique de la valeur des symboles archétypaux par qui elles se révèlent, l'esprit humain n'est pas capable de regagner l'unité sans la *Révélation explicite* du christianisme comme religion universelle. La plénitude de la *Révélation* en Jésus Christ permet une unité de foi dans le pluralisme des cultures spécifiques dans l'unité et la diversité de l'Eglise Catholique, mais également dans l'appel universel vers l'unité d'un « Royaume eschatologique ». Dans la perspective de l'anthropologie eliadienne, avec l'apparition du christianisme le monde entre dans une nouvelle étape d'évolution : l'Eschaton n'est pas un événement futur mais une réalité présente en train de se développer. Si dans les autres religions du monde il y a le scénario d'un Royaume eschatologique reprenant toutes les attributs d'un Paradis perdu, comme observait Eliade, la Bonne Nouvelle nous annonce que le royaume de Dieu est déjà présent : « *Ce temps-là annoncé par le Christ est déjà accessible, et pour celui qui l'a recouvre, l'histoire cesse d'être. La transformation du Temps en Éternité a commencé avec les premiers croyants.* »³⁵

³⁵ Mircea Eliade, *Images et symboles*, p. 241.

Cette réalité proclamée par le christianisme s'est juxtaposée à l'évolution historique de l'humanité qui connaît le processus de sécularisation. La dialectique du sacré dans l'acception eliadienne peut être un fondement de dialogue entre la théologie et l'anthropologie de la culture. Eliade croit qu'il y a plusieurs scénarios pour le futur développement de l'humanité : la désacralisation du Monde est un processus continu caractéristique pour l'époque moderne qui va continuer jusqu'à la « dissolution » totale du sacré dans le profane. Le processus peut arriver à une « *existence radicalement sécularisée, sans Dieu ni dieux, [...] susceptible de constituer le point de départ d'un nouveau type de religion* », ³⁶ par une sorte de « *coincidentia oppositorum* » qui peut induire un mystérieux et paradoxal type d'expérience religieuse. Même Eliade s'interroge quant à cette évolution, car la religiosité constitue une structure ultime de la conscience, pérenne, et

« [...] qu'elle ne dépend pas des innombrables et éphémères (puisque historiques) oppositions entre **sacré** et **profane**, telles que nous les rencontrons au cours de l'histoire. En d'autres termes, la disparition des **religions** n'implique point la disparition de la **religiosité** ; la sécularisation d'une valeur religieuse constitue simplement un phénomène religieux illustrant, en fin de compte, la loi de la transformation universelle des valeurs humaines ; le caractère **sacré** ne présuppose pas une solution de continuité : le **profane** n'est qu'une nouvelle manifestation de la même structure constitutive de l'homme qui, auparavant, se manifestait par des expressions **sacrées**. » ³⁷

L'homme ne peut pas vivre dans le chaos, sans connaître son avenir et son devenir, sans avoir un modèle, dans le nihilisme et dans toutes sortes de crises. La religiosité reste active même si l'homme moderne rejette la religion ou plutôt l'autorité des institutions ecclésiales traditionnelles. « Les théologies de la mort de Dieu » n'étouffent pas la perception du sacré qui est une capacité constitutive de la conscience humaine. Les nouvelles formes de religiosité ne peuvent pas exister sous forme de syncrétismes, mais elles retrouveront la valeur originelle révélée par le sacré et, dans la continuité de la dialectique du sacré, le message de la Révélation chrétienne.

Nous avons déjà discuté la signification de l'histoire : le sens de l'histoire nous est donné seulement par le sacré. Dans la présentation de l'anthropologie eliadienne nous avons vu que les religions archaïques sont ancrées dans un temps cyclique, dans le vécu des événements mythiques qui sont passés dans un *illud tempus*. Par rapport aux religions archaïques, Eliade observe le rôle

³⁶ Mircea ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, p. 10.

³⁷ *Ibidem*, pp. 10-11.

important de la révélation chrétienne : l'histoire linéaire devient « le lieu » où Dieu se manifeste dans un *hic et nunc* où il intervient dans le concret de l'histoire. Ainsi l'histoire coïncide avec l'Histoire sacrée, c'est-à-dire avec le dessein établi par Dieu depuis l'éternité, « avant tous les siècles ». L'Histoire est une révélation et, par conséquence, est sacrée, d'où le devoir du christianisme dans la vertu que :

« [...] en rejetant l'opposition sacré-profane en tant que caractéristique des religions, tout en précisant que le christianisme n'est pas une **religion** ; que, par conséquent, le christianisme n'a pas besoin d'une telle dichotomie du réel ; que le chrétien ne vit plus dans un Cosmos, mais dans l'Histoire. »³⁸

Face à la sécularisation de la culture contemporaine et face à la perte du sentiment du sens de la vie et de l'histoire, seule la découverte de la convergence entre l'histoire et la métahistoire peut offrir un « repère » existentiel à la mesure des attentes de l'homme. Redécouvrir un « repère » qui guide l'histoire coïncide avec la redécouverte du sacré. C'est pourquoi le message du christianisme dépasse n'importe quel système éthico-religieux historique et le christianisme n'est pas « seulement » une religion.

Faisant une analyse sur le temps historique concret et le milieu culturel du judaïsme dans lequel est apparue l'idée d'un temps linière sacré, Eliade considère que l'événement Jésus-Christ est transhistorique. Eliade observait que :

« L'événement historique comme tel révèle le maximum de transhistoricité : Dieu n'intervient pas seulement dans l'histoire, comme c'était le cas du judaïsme ; il s'incarne dans un être historique pour subir une existence historiquement conditionnée ; apparemment Jésus de Nazareth ne se distingue en rien de ses contemporains de Palestine. En apparence, le divin s'est totalement dérobé dans l'histoire : rien ne laisse entrevoir dans la psychologie ou la **culture** de Jésus, le Dieu Père lui-même ; Jésus mange, digère, souffre de la soif ou de la chaleur comme tout autre Juif de Palestine. Mais, en réalité, cet **événement historique** qui constitue l'existence de Jésus est une théophanie totale ; il y a là comme un audacieux effort pour **sauver l'événement historique** en lui-même, en lui accordant le maximum d'être. »³⁹

Un défi pour l'Église du XXI^{ème} siècle est le dialogue avec les cultures africaines, la culture asiatique, la culture amérindienne, même le dialogue avec une culture sécularisée et l'inculturation au nom de l'universalité de l'Évangile, d'un christianisme qui peut être exprimé sur des bases anthropologiques communes, dans un langage qui peut exprimer l'unité dans l'universalité. Dans ce processus, le sacré a également un rôle important à jouer.

³⁸ *Ibidem*, p.11.

³⁹ Mircea Eliade, *Images et symboles*, p. 238.

« Le contenu » d'un message universel mène vers le langage des catégories transcendantes et vers une nouvelle métaphysique. La culture positiviste ne peut pas offrir une réponse aux questions existentielles, d'où l'échec prédictible du sécularisme et l'avenir de la redécouverte du sacré. La recherche de Dieu et le désir de vivre une vie authentique sont des éléments anthropologiques fondamentaux qui parlent de l'homme total, or l'homme qui vit dans la plénitude de la conscience de soi-même et de son environnement est le *homo religiosus*. La Révélation dans Jésus de Nazareth est une théophanie totale dans l'espace et dans le temps, car « Celui-ci est la Parole définitive du Père, de sorte qu'il n'y aura plus d'autre Révélation après Lui. »⁴⁰ Le chemin de retour vers Dieu passe par le temps de l'Eglise. Les religions naturelles de type « cosmique » ont un caractère universel uniquement par l'aspect transcendant et absolu de Dieu (ou de la *Réalité ultime* reconnue), extrapolé dans tous les autres éléments de la création. Pour les religions archaïques, l'univers a un caractère symbolique, chaque aspect créé étant une forme de manifestation de la *Réalité ultime* qui se dévoile dans la sacralité des choses. Mais, dans leur système de pensée, Dieu est soit impersonnel soit anthropomorphisé jusqu'à la personnification de ses attributs dans un système polythéiste,⁴¹ situations dans lesquelles la sainteté et la rédemption ne sont pas la finalité.⁴²

L'histoire est soumise à la volonté universelle rédemptrice de Dieu et, par l'incarnation du Fils, la métahistoire inclut chaque moment de l'histoire comme une avancée vers l'accomplissement du plan universel du salut. Après la fondation de l'Église, la grâce – l'amour divin agissant dans l'histoire – à l'intermède de Jésus-Christ, le plan du salut universel devient « historique » et rassemble désormais l'humanité entière au-delà des frontières nationales, des races, des espaces géopolitiques et même tous les hommes au-delà du temps.

L'évolution de l'humanité passe par un processus de mondialisation. La mondialisation est un processus d'interdépendance entre les nations, les activités humaines et les systèmes politiques à l'échelle planétaire qui mène vers l'échange des idées dans tous les domaines de la connaissance. Ce processus est accompagné également d'une immigration à l'intérieur d'un même espace géoculturel ou d'un déplacement plus ou moins important des populations éloignées entre elles. Ce phénomène touche ainsi les idées religieuses, parce que le contact entre les religions différentes se fait désormais très vite, tant par le contact direct entre les hommes que par les réseaux d'information et de communication intercontinentales.

⁴⁰ *Le Catéchisme de l'Eglise Catholique* n. 73.

⁴¹ Cf. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 12.

⁴² Cf. Julien RIES, *op.cit.*, pp. 499-500.

Dans le même temps l'humanité expérimente une diversité culturelle qui met en contact des courants religieux et philosophiques développés dans des contextes culturels spécifiques, processus qui va générer de nouvelles synthèses et problématisations théoriques. Mais l'humanité n'est pas monolithique, étant en soi une unité dans la diversité, c'est pourquoi le christianisme, à l'ère de la mondialisation, peut inculquer cette valeur universelle seulement dans une sorte de « culture avec des valeurs communes », en évitant le risque d'un appauvrissement du pluralisme des cultures locales.

Eliade considérerait que nous sommes dans un processus de redécouverte du sacré sur les bases d'une possible ré-évangélisation qui pourrait se baser sur l'universalité et la pérennité du sacré. Les images archétypales qui mènent vers les réalités du monde spirituel sont un langage universel par lequel le christianisme peut dialoguer avec l'homme de tout le temps et de toutes les cultures spécifiques. Eliade conclut :

*« La christianisation des couches populaires de l'Europe s'est faite surtout grâce aux Images : on les retrouvait partout, on n'avait qu'à les revaloriser, les réintégrer, et leur donner des noms nouveaux. Qu'on n'aille pas espérer pour demain un phénomène analogue, répétable à l'échelle de la planète. Au contraire, l'entrée des peuples exotiques dans l'histoire aura partout pour contre-coup un accroissement du prestige des religions autochtones. Comme nous l'avons dit, l'Occident est actuellement acculé à un dialogue avec les autres cultures **exotiques** et **primitives**. Il serait regrettable qu'il l'amorce sans n'avoir tiré aucune leçon de toutes les révélations apportées par l'étude des symbolismes. »⁴³*

Homo religiosus est « l'homme naturel » capable de sacré, tandis que l'universalité du langage par qui le sacré se révèle assure une sorte d'unité des idées par qui s'exprime la condition humaine dans le monde. La compréhension de la dialectique du sacré ne relativise pas la Révélation chrétienne, au contraire, seulement son contenu peut assurer le profond savoir de l'Histoire et de la vraie position de l'homme dans le cosmos, dans l'unité de signification offerte par tout ce qui est sacré.

« En reprenant les grandes figures et les symbolisations de l'homme religieux naturel, le christianisme a repris aussi leur vitalité et leurs puissances sur la psyché profonde. La dimension mythique et archétypique, pour être désormais subordonnée à une autre, n'en reste pas moins réelle. Le chrétien peut bien être un homme qui a renoncé à chercher son salut spirituel dans les mythes et la seule expérience des archétypes immanents, ils n'a pas, pour autant, renoncé à tout ce que signifient et effectuent les mythes et les symbolisations pour l'homme psychique, pour le microcosme. »⁴⁴

⁴³ Mircea Eliade, *Images et symboles*, p. 246.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 225.

Sous l'aspect pastoral, la valorisation du symbolisme archétypal et sa transposition dans l'herméneutique théologique et dans les homélies touchent les profondeurs de l'esprit humain, en arrivant aux structures fondamentales qui permettent la prise de conscience de l'être de tout l'univers qu'il « est », et il est à la mesure de l'homme. Le symbolisme biblique et chrétien est chargé d'un contenu historique, tout en restant universel, dans un système de pensée cohérent. De même, ce langage structurellement lié à *l'homo religiosus* est à la base de tous les processus psychiques qui mènent non seulement vers une prise de conscience de soi-même et à l'homologation de l'Univers, mais également à une intégration et vers une action responsable dans le Monde, car selon Eliade : « *La reprise par le Christ et par l'Église des grandes images que sont le soleil, la lune, le bois, l'eau, la mer, etc., signifient une évangélisation des puissances affectives désignées par là.* »⁴⁵

Le christianisme est une religion universelle. Son message destiné à toute l'humanité ne pouvait pas s'adresser qu'à une seule nation ou un seul milieu géoculturel. Selon son ontogenèse, le phénomène chrétien commence dans le milieu culturel judaïque, pour conquérir tous les continents, mais, également, gagnant des formes différentes selon les centres de diffusion, les centres patriarcaux qui ont donné les rites issus de la tradition Alexandrine, Antiochienne, Arménienne, Chaldéenne et Constantinopolitaine⁴⁶ et bien sûr Romaine. La religion chrétienne a matérialisé dans l'histoire un corps ecclésial qui se définit comme une Eglise Unique, Sainte, Catholique et Apostolique, une unité de foi dans le pluralisme des formes liturgiques particulières des rites : « *Le rite est le patrimoine liturgique, théologique, spirituel et disciplinaire qui se distingue par la culture et les circonstances historiques des peuples et qui s'exprime par la manière propre à chaque Eglise de droit propre de vivre la foi.* »⁴⁷

Aucune Eglise particulière n'est hermétique face aux influences venues du substrat vernaculaire ou de la part des populations voisines. Le contact culturel et les échanges d'idées entre des populations appartenant à des religions différentes, ont généré des synthèses originales qui peuvent devenir formes autonomes de manifestation religieuse et culturelle. Néanmoins, les pratiques vernaculaires, la musique, les significations du calendrier cosmique et les archétypes présents dans les traditions locales ont toujours persisté. Par exemple, L'Amérique Latine ou l'Afrique ont généré des formes de piété

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ Cf. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 28 § 2.

⁴⁷ *Ibidem*, can. 28 § 1.

ancrées dans le spécifique autochtone. Nous avons ainsi à faire à un christianisme populaire qui s'harmonise, plus ou moins, avec le message de l'Eglise institutionnelle. Le même processus de prolongation des croyances archaïques par le christianisme vernaculaire est présent également en Europe, dans des formes locales de piété qui sont parfois la continuation d'autres pratiques préchrétiennes. Le christianisme n'a pas généré une spiritualité monolithique, il reflète, au contraire, des couches culturelles successives qui ont marqué la vie liturgique d'un territoire et qui persistent dans les rituels et les coutumes.

Le passage d'un espace culturel à l'autre n'est pas marqué par une rupture ; au contraire, il se réalise progressivement par la coexistence des éléments spécifiques pour chacun des deux espaces en contact, les populations vivant ensemble.

Le pouvoir des symboles archétypaux qui sont à la base de ces manifestations religieuses ont la valeur d'un langage universel, ayant pénétré « l'âme » des peuples au-delà du langage discursif des écoles théologiques européennes spécifiques. Dans la situation des espaces géoculturels éloignées, privées de moyens de contact, le langage des signes archétypaux reste le seul point commun pour un dialogue. En référence à ce phénomène, Eliade affirmait :

« [...] essayer, par exemple, de révéler la culture grecque à un Africain ou à un Indonésien : ce ne sera pas l'admirable **style** grec qui leur transmettra le message, mais les Images que l'Africain ou l'Indonésien redécouvriront dans les statues ou chefs-d'œuvre de la littérature classique. Ce qui, pour un Occidental, est **beau** et **vrai** dans les **manifestations historiques** de la culture antique, n'a pas de valeur pour un Océanien ; car, en se manifestant dans des structures se sont limitées. Mais les Images qui les précèdent et les informent restent éternellement vivantes et universellement accessibles. [...] En somme, c'est la présence des Images et des symboles qui conserve les cultures **ouvertes** : à partir de n'importe quelle culture, australienne aussi bien qu'athénienne, les situations limites de l'homme sont parfaitement révélées grâce aux symboles que soutiennent ces cultures. »⁴⁸

Ces formes locales ont une base commune dans le langage universel par qui le sacré se révèle dans l'unité de contenu et dans la continuation de la phénoménologie de la religion. L'unité du christianisme se manifeste dans le pluralisme. Le Magistère nous présente les repères de l'orthodoxie doctrinaire pour les Eglises locales qui sont en communion de point de vue du droit canonique. Mais, en dehors des normes, les situations de vie de l'homme génèrent déjà une vision unitaire sur les principaux repères existentiels, grâce aux symboles archétypaux universels exprimant l'expérience du sacré.

⁴⁸ Mircea Eliade, *Images et symboles*, p. 244.

Les différences par qui le contenu de la *Révélation* chrétienne prennent des nuances différentes dans un milieu concret, sont le résultat du rapport entre le particulier et l'universel, entre les définitions officielles et les traces encore visibles d'un christianisme vernaculaire.

En dépassant les frontières de son berceau originaire, le christianisme entre en dialogue. Mais dans l'histoire du missionarisme chrétien, l'effort de renforcer la liaison entre les nouvelles institutions et l'Eglise mère a été plus important que l'effort d'assurer une continuation entre les valeurs religieuses autochtones et la nouvelle religion en train de les remplacer. En effet, c'est *homo religiosus* qui, dans sa continuité phénoménologique a assuré d'une manière fonctionnelle ces transitions.

La structure de l'homme qui le met en contact avec le sacré et la logique symbolique assurent une première base pour le dialogue théologique, qu'il s'agisse des Eglises de l'Occident ou de l'Orient. Les fondements exprimés dans le Magistère de l'Eglise coexistent partout où le christianisme est présent, de l'Europe catholique, protestante ou orthodoxe, vers l'Asie, l'Afrique, l'Australie ou les deux Amériques. Ce noyau commun doit être valorisé pour que le rapprochement des uns envers les autres soit efficace.

L'une des tâches de la théologie est la bonne réception critique des nuances différemment présentées dans une tradition quelconque et le contenu révélé reçu par la Tradition de l'Eglise. Par exemple, en partant de la perception du sacré, la théologie européenne a la possibilité de pénétrer dans la « *théologie noire* » exprimée sur le continent africain ou dans le milieu culturel des afro-américains,⁴⁹ des populations antillaises ou d'autres territoires dans lesquelles la migration forme des communautés compactes, mais aussi dans toutes les formes de théologies particulières, de la théologie féministe⁵⁰ à la théologie de la libération.⁵¹ Le théologien catholique doit trouver les expressions qui restent dans les limites de l'orthodoxie de la doctrine et se délimiter des excentricités qui génèrent des hérésies.

Les traditions locales sont plus visibles pour les Eglises locales ou pour les Eglises *sui iuris* par l'approche théologique identitaire de type national ou culturel commun, soit pour les Eglises d'un autre rite, soit pour des espaces continentaux, la dernière situation étant spécifique pour l'espace ecclésial Latino-Américain ; dans ces situations, il y a des aspects catéchétiques spécifiques, des fêtes et des traditions locales avec une implication sociale unitaire

⁴⁹ Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, pp. 441-470.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 479.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 399.

dans un territoire concret.⁵² A l'inverse, le substrat populaire impose à la théologie la manière d'interpréter la relation homme – Dieu, les rites et les formes extérieures de culte étant toujours en harmonie avec le spécifiqués ethnographique du lieu.

Ainsi que la redécouverte de la valeur des religions archaïques et de la religiosité de type cosmique, les fondements anthropologiques communs permettent le dialogue avec toutes les écoles théologiques non-européennes et avec les religions non-chrétiennes. L'herméneutique adéquate et une juste interprétation de la diversité sont les premiers pas vers le dialogue et la reconquête de l'unité spirituelle de l'humanité entière. En parlant de la puissance du langage symbolique, Eliade s'est demandait d'une manière rhétorique : « *On peut même se demander si l'accessibilité du christianisme n'est pas redevable en grande partie à son symbolisme ; si les Images universelles qu'il reprend à son tour n'ont pas considérablement facilité la diffusion de son message.* »⁵³

Conclusions

A l'heure actuelle le christianisme est contesté sous l'aspect institutionnel qui le représente sur le plan social dans un monde de plus en plus sécularisé, tandis que son contenu est parfois agréé dans plusieurs milieux idéologiques. En plus, les idéologies qui ont offert un scénario pseudo-sotériologique, l'image d'un « homme nouveau » ou les pseudo-religions et les syncrétismes religieux « artificiels » ne sont pas viables sur le plan social, demeurant à la mode seulement pendant une génération ; elles ne sont pas le résultat « naturel » de l'évolution du sacré et ne prennent pas des racines dans un milieu géoculturel quelconque. Les images et les symboles universels révèlent leur signification seulement au moment quand l'humanité est préparée pour les comprendre, c'est-à-dire que c'est le *kairos* qui actualise la présence du sacré dans un moment historique donné.

Le christianisme existe depuis que la *Révélation* achève sa forme plénière en Jésus-Christ, son contenu étant codifié ultérieurement dans un langage adapté à la culture historique d'une époque. La créativité des moments de transmission est nécessaire dans l'évolution du langage théologique, mais le message va rester toujours la même. Le Magistère exprime le rapport entre l'unicité de la *Révélation* et l'évolution des concepts théologiques : « *Cependant, même si la Révélation est achevée, elle n'est pas complètement explicitée ; il restera à la foi chrétienne d'en saisir graduellement toute la portée au cours des siècles.* »⁵⁴

⁵² *Ibidem*, p. 411.

⁵³ Mircea Eliade, *Images et symboles*, p. 236.

⁵⁴ *Le Catéchisme de l'Eglise Catholique* n. 66.

Le contenu catégoriel de la *Révélation* est passé par plusieurs étapes perceptibles par le changement du langage théologique et par la confrontation avec les systèmes philosophiques et des idées en vogue pendant les époques historiques passées. A l'ère de la mondialisation, le christianisme est confronté à des nouvelles situations et défis, mais par son message qui peut être transmis par un langage universel « *la prédication de l'Évangile devient plus transparente à l'intelligence des hommes et apparaît comme connaturelle à leurs conditions d'existence.* »⁵⁵

La « redécouverte du sacré » qu'entrevoyait Eliade passe par L'Eglise chrétienne et par l'activité missionnaire de l'Eglise Catholique. La conception anthropologique eliadienne et surtout le fait de reconnaître que l'essentiel de l'être humain est « d'être » *homo religiosus* sont des plateformes communes où les sciences religieuses, généralement les sciences humanistes, rencontrent la philosophie et la théologie. Eliade était le défenseur d'un « *nouvel humanisme* » qui ne pouvait pas se réaliser autrement que par ce que le christianisme transmet depuis deux Millénaires : devenir homme et vivre dans une Histoire humaine est possible seulement comme *homo religiosus* dans la conscience du sacré et en liaison avec la *Réalité ultime* qui est Dieu.

La redécouverte du sacré mène vers la redécouverte de la Vérité, Dieu entrant de nouveau dans un monde où les hommes seront les créateurs de *culture véritable*. La recherche du sens, trouver une réponse face au mystère, la possibilité d'une vie humaine dans la plénitude des potentialités de l'être humain et vivre une vie historique dans la dimension d'une Histoire digne des attentes les plus intimes de l'homme, c'est le retour vers Dieu.

Enfin, l'histoire des religions peut devenir le moteur d'un nouvel humanisme dans la culture contemporaine.⁵⁶ En commençant avec la compréhension des religions archaïques, des grandes religions de l'humanité et des situations existentielles vécues par l'homme au cours de son histoire jusqu'aujourd'hui, l'étude des religions et la théologie chrétienne peuvent rapprocher les cultures, les religions dans un respect réciproque digne d'un réel humanisme. Eliade observait déjà au XX^e siècle les effets d'une globalisation culturelle :

« *Quel qu'ait été son rôle dans le passé, l'étude comparative des religions est appelée à jouer un rôle culturel de la plus haute importance dans l'avenir immédiat... Notre moment historique nous oblige à des confrontations qu'on n'aurait même pas pu imaginer il y a cinquante ans. D'une part, les peuples de l'Asie ont récemment fait leur rentrée sur la scène de l'histoire et d'autre part, les peuples dits "primitifs" se préparent à faire leur apparition à l'horizon de la "grande histoire" en ce sens qu'ils*

⁵⁵ Vat. II, *Gaudium et Spes*, n. 62, 5.

⁵⁶ Cf. Petru URSACHE, *op.cit.*, p.6.

cherchaient à devenir des sujets actifs de l'histoire au lieu de ses objets passifs, rôle qu'ils ont tenu jusque-là. »⁵⁷

Dans ce contexte, le nouvel humanisme est fondé sur la compréhension de l'homme, de *homo religiosus*, l'étude d'histoire des religions et de l'évolution dialectique du sacré par le biais d'une herméneutique adéquate à une fonction créatrice qui peut changer l'homme par le redécouverte du sacré. Dans son œuvre, *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Eliade accorde à l'histoire des religions une valeur quasi-initiatique :

*« En effet, l'histoire des religions n'est pas uniquement une discipline historique comme, par exemple, l'archéologie ou la numismatique. Elle est également une herméneutique totale puisqu'elle est appelée à déchiffrer et à expliciter toutes les rencontres de l'homme avec le sacré, de la préhistoire à nos jours. Or, par modestie ou, peut-être, par trop grande timidité (provoque essentiellement par les excès de leurs éminents prédécesseurs), les historiens des religions ont hésité à valoriser culturellement les résultats de leurs recherches. Mais aucun homme de science n'a attendu que tous les faits soient rassemblés avant d'essayer de comprendre les faits déjà connus. En outre, il faut se délivrer de la superstition selon laquelle l'"analyse" représente le véritable travail scientifique ainsi que de la croyance selon laquelle on ne devrait proposer une "synthèse" ou une "généralisation" qu'assez tard dans sa vie. Le fait qu'une herméneutique aboutisse à la création de nouvelles valeurs culturelles n'implique pas qu'elle n'est pas "objective". D'un certain point de vue, on peut comparer l'herméneutique à une "découverte" scientifique ou technique. Avant la découverte, la réalité qu'on vient de découvrir était là, seulement on ne la voyait ou on ne la comprenait pas, ou encore on ne savait pas l'utiliser. De même, une herméneutique créatrice dévoile des significations qu'on ne saisissait pas auparavant, ou les met en relief avec une telle vigueur qu'après avoir assimilé cette nouvelle interprétation la conscience n'est plus la même. En fin de compte, l'herméneutique créatrice change l'homme ; elle est plus qu'une instruction, elle est aussi une technique spirituelle susceptible de modifier fier la qualité même de l'existence. »*⁵⁸

La théologie chrétienne est appelé à contribuer à ce nouveau humanisme. Premièrement en Europe et le Proche Orient, le berceau du christianisme, puis, en vertu de l'universalité de son message, par le dialogue, dans le monde entier. Le point du départ reste l'homme total, l'homme universel en espace - temps, l'*homo religiosus*, l'anthropologie religieuse restant la seule manière d'explorer en profondeur la conscience et le comportement de l'homme,⁵⁹ tandis que la théologie est la matérialisation d'une recherche de Dieu – le *querere Deum* – qui est le fondement de toute culture véritable.⁶⁰

⁵⁷ Mircea ELIADE, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, traduction de Henry Pernet et Jean Gouillard, Gallimard, « Les Essais », Paris, 1971, pp. 116-118.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 121-122.

⁵⁹ Cf. Julien RIES, *op.cit.*, p. 20.

⁶⁰ *Au monde de la culture*. Discours du Pape Benoît XVI, Collège des Bernardins, Paris, Vendredi 12 septembre 2008.

Euharistia

Sfântului Simeon Noul Teolog

Călin Ioan Dușe

Abstract: *Saint Symeon the New Theologian on the Holy Eucharist.* An important figure of Byzantine theology after the ecumenical councils, Saint Simeon the New Theologian had such a great impact on his contemporaries that , only 30 years after his death he becomes a Saint, being given the name “the New Theologian “. His theology has a strong empirical character connected with the living tradition of the monastic life, but it is also rooted in his deep thought on evangelical truths, experimented and verified in his personal life.

According to Simeon the New Theologian, the holy mysteries are related to church life and they represent the center of his whole life. He is maybe the first ascetic writer for who the Eucharist is the center of the way to God and this is where its importance for of the Christians comes from. He was faithful to the tradition of the Holy Fathers , he spoke about the Holy Eucharist with an originality which characterizes him.

Keywords: theology, Simeon the New Theologian, Eucharist, church, monastic, life, holy mysteries, ascetic writers, faith, tradition, Holy Fathers.

Viața Sfântului Simeon Noul Teolog¹ se derulează pe fundalul celei mai glorioase epoci din cadrul epopeii bizantine.² La răscrucea veacurilor X și XI, Imperiul Bizantin este marcat pe plan politic de strălucita domnie a împăratului Vasile al II- lea (975-1025), cel mai reprezentativ din dinastia

¹ Despre viața Sfântului Simeon Noul Teolog mai multe în: *Sfântul Simeon Noul Teolog, Viața și epoca*, Introducere și traducere, diac. Ioan I. Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 2006; Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În Lumina lui Hristos*, traducere de Preot conf. dr. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan, EIBMBOR, București 1997, Preot Lector Dr. Călin Ioan Dușe, *Viața duhovnicească după Sfântul Simeon Noul Teolog și integrarea lui în spiritualitatea răsăriteană*, Editura Logos 94 - Oradea 2007. Ilarion Alfeyev, *Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*, traducere din limba engleză de Ioana Stoicescu și Maria-Magdalena Rusen, Ediție îngrijită de Pr. Eugen Dragoi, Editura Sofia, București, 2010.

² G. Schlumberger, *L'epopee byzantine a la fin du X siècle*, 3 vol. , Paris, 1896-1905; vol. 1: 969-989, vol. 2: 989-1025; vol. 3: 1025-1057.

macedoneană³. El este acela care a reușit să redea grandoearea Imperiului pe care acesta a avut-o în perioada lui Iustinian (527-565).

În această perioadă de profunda transformari, teologia și spiritualitatea răsăriteană este dominată de viața, activitatea și opera Sfântului Simeon Noul Teolog (949- 1022). Ea s-a desfășurat în apropierea capitalei bizantine, la mănăstirile Studion, Sfântul Mamas și Sfânta Marina.⁴

Personalitate de primă mărime a epocii teologice bizantine⁵ posterioară, sinoadelor ecumenice, Sfântul Simeon Noul Teolog a lăsat o puternică impresie și amintire în conștiința contemporanilor săi, pentru că la numai 30 ani de la moartea sa, este trecut în rândul sfinților, primind în același timp și supranumele de *“Noul Teolog”*; fapt care ne aduce aminte de ceilalți doi mari înaintași ai săi, Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, precum și Sfântul Grigore din Nazianz (Teologul), de care se leagă atât prin valoarea operei sale, cât și prin înalta și adâncă trăire spirituală a adevărilor creștine, din care își trăgea vigoarea întreaga sa operă teologică.

Teologia Sfântului Simeon Noul Teolog, are un pronunțat caracter empiric *“care ține de tradiția vie din mediul monastic”*⁶ la care am putea adăuga faptul că ea își are izvorul într-o cugetare asupra adevărilor evanghelice, experimentate și verificate prin viața sa personală⁷ pe parcursul zecilor de ani de nevoițe ascetice.

Viața lui spirituală a scos în evidență și teologia pe care se întemeia. Este vorba de verificarea prin trăire a unor adevăruri și de clasificarea altora, pe baza experiențelor spirituale. În scrisul lui avem așadar, pe de o parte, un document în care s-a înscris nivelul înalt pe care l-a atins spiritualitatea răsăriteană, iar pe de altă parte; punctul de plecare pentru alte realizări. El este un realizator și un ctitor, pentru că experiența lui, a însemnat un izvor important pentru intensă viață spirituală din secolele XIII și XIV, iar opera sa, o rară și preafrumoasă pagină din poemul râvnei creștine, pe calea asemănării

³ Catherine Holms, *Basil II and the Government of Empire 976-1025*, Oxford, 2006. Mihail Psellos, *Cronografia. Un veac de istorie bizantină (976-1077)*, trad. de R. Alexandrescu, introducere și note N. S. Tanașoca, Editura Polirom, Iași, 1998.

⁴ Ieromonah Nacu Daniil Stoenescu, *Învățătura despre Sfânta Treime în Imnurile Sfântului Simeon Noul Teolog*, p. 323, în M.B. Nr. 5-6, 1985.

⁵ Arhim. Simeon, *Symeon le Nouveau Théologien – maître de le théologie vécue*, în *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale*, Paris, 1967, Nr. 59, p. 148.

⁶ J. Darrouzes, *Introduction la Symeon – le – Nouveau – Théologien, Traités théologiques et éthiques*, col. *Sources chrétiennes*, Paris, 1966, tome I, p. 35.

⁷ Drd. Emanuel Banu, *Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog*, în S.T., Nr. 1-2, 1980, p. 81.

divine, pregătind temeiurile doctrinare ale palamismului de mai târziu,⁸ dar și un ecou profund în sufletele celor care i-au parcurs opera.

Viața Sfântului Simeon Noul Teolog deși extraordinar de bogată prin înalta viziune și înțelegere mistică la care s-a ridicat, ne este puțin cunoscută și atât cât cunoaștem din ea, o datorăm celor scrise despre el de ucenicul său Nichita Stethatos.⁹ (D.S.E.11, col. 224 – 230).

Ea rămâne principala noastră bază de informare, putând fi completată, prin notări, autobiografie, presărate în operele sale.

Îndreptarea, sfințirea și îndumnezeirea creștinilor are loc în Biserică – Trupul tainic al Mântuitorului Isus Christos – căreia i-a dăruit puterea și mijloacele vizibile de împărtășire a mântuirii realizate prin: întruparea, viața, învățătura Sa, prin Patimile, jertfa pe Cruce, Învierea și Înălțarea Sa la cer. Mijloacele sau actele externe și sensibile prin care Biserica împărtășește harul care îndreptează și sfințește pe credincios sunt Sfintele Taine. Ele sunt lucrări sfinte, instituite de Fiul lui Dumnezeu Întrupat, Mântuitorul nostru Isus Christos, prin care, într-o formă văzută, se împărtășește omului harul cel nevăzut al lui Dumnezeu.¹⁰ Astfel, Sfintele Taine au un caracter hristologic, pnevmatologic și eclezial și nu sunt numai simple simboluri sau ceremonii religioase. Aceste trăsături esențiale, de o importanță majoră pentru sfințirea și îndumnezeirea credincioșilor ale Sfintelor Taine reies cu prisosință din opera Sfântului Simeon Noul Teolog. El este acela, care ne arată că întâlnirea naturalului cu supranaturalul are loc într-un act sacramental și în efectele sale, în timp ce pentru mesalieni această întâlnire era numai rezultatul rugăciunii personale. Sfântul Simeon Noul Teolog a fost acela, care prin întreaga sa viață și operă s-a menținut pe linia gândirii spiritualității răsăritene, bazată pe cele două căi de transmitere ale autenticei descoperiri dumnezeiești: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. De aceea învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog se deosebește esențial de cea a mesalienilor atât prin faptul că afirmă primirea Sfântului Spirit de către omul credincios pe cale sacramentală, în strânsă dependență de Mântuitorul Isus Christos, cât și prin faptul că el confirmă posibilitatea căderii din har a omului după ce a primit Taina Sfântului Botez, dar și posibilitatea ridicării lui. Simțirea tainică a prezenței harului sau a lucrării Spiritului Sfânt este în corelație indisolubilă cu vederea gloriei lui

⁸ Magistrand Ioan I. Bria, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în S.T., Nr. 7-8, 1956, p. 472.

⁹ Ioan Gh. Savin, *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, Sibiu, 1996, p. 161.

¹⁰ Teologia Dogmatică și Simbolică – manual pentru Institutetele teologice, vol. II., București, 1958, pp. 826-827.

Hristos, în lumină și iubire, pentru că experiența spirituală pe care o prilejuiesc Sfintele Taine este mai întâi, trăirea întâlnirii tainice cu Isus Christos. Pe de altă parte, cu cât propășim mai mult pe calea unirii cu Mântuitorul Christos prin împlinirea poruncilor Sale, cu atât devenim mai conștienți de prezența tainică a Sfântului Spirit.

Sfintele Taine nu-și ating scopul pentru care se săvârșesc, dacă întâlnirea cu Isus Christos și simțirea prezenței Spiritului Sfânt nu devin o realitate spirituală.¹¹

După Sfântul Simeon Noul Teolog, Sfintele Taine țin de viața Bisericii și reprezintă centrul întregii sale vieți, fapt de care ne dă mărturie credința Bisericii.¹² În scrierile sale, el vorbește despre Taina Sfântului Botez, a Mirungerii, Pocăinței, Euharistiei și Preoției, netratându-le pe acestea sistematic, ca și într-un tratat modern. De aceea găsim în toate scrierile sale referiri la Sfintele Taine. Ele sunt acelea care îl îmbracă pe credincios în Christos, făcându-l în același timp transparent la harul din ele.

Sfântul Simeon Noul Teolog este poate primul dintre scriitorii ascetici care pune Euharistia și împărtășirea în centrul căii către Dumnezeu, și de aici rezultă importanța ei pentru fiecare creștin. Așa după cum am amintit Sfântul Simeon Noul Teolog a fost fidel tradiției Sfinților Părinți, el a vorbit despre Sfânta Euharistie pe larg în scrierile sale, cu o originalitate care îi este caracteristică.¹³

Remarcabil și deosebit de important în opera Sfântului Simeon Noul Teolog cu privire la Sfânta Euharistie este următorul aspect: împărtășirea cu darurile euharistice ne unește cu Trupul Mântuitorului Isus Christos, născut din Sfânta Fecioară Maria, ca și Bisericii, care este, de asemenea, Trupul Său, dăruind îndumnezeire tuturor celor care se împărtășesc cu vrednicie și cu credință. Astfel (Isus Christos),

*„odată înrudit nouă prin trup, ne-a făcut părtași Dumnezeirii Sale și ne înrudește pe toți cu El... De altfel, Dumnezeirea la care ne facem părtași prin această împărtășire nu este divizibilă în părți separate; urmează în mod necesar ca și noi, odată ce am participat la ea în adevăr suntem nedespărțiți în Duhul Cel Unul, formând un singur trup cu Hristos”.*¹⁴

¹¹ Pr. Drd. Ilie Moldovan *“Teologia Sfântului Duh după Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog”*, în S. T. nr. 7 – 8, 1967, pp. 427-428.

¹² Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu *“Sfintele Taine în viața Bisericii”*, în S.T. nr. 3-4, p. 172

¹³ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *Op. cit.* p. 104.

¹⁴ *Et. 1. 6*, 76-82.

Pentru a se putea apropia de Sfânta Euharistie, creștinul trebuie să se pregătească prin pocăință, să-și plângă păcatele pe care le-a săvârșit și care l-au îndepărtat de Dumnezeu. De aceea este necesar să ne pregătim atât trupește cât și sufletește pentru că numai așa putem deveni fii a lui Dumnezeu:

„Căci curățit prin pocăință și prin pâraie de lacrimi, făcându-mă părtaș unui Trup îndumnezeit, ca de Însuși Dumnezeu, devin eu însumi dumnezeu în această unire negraită> Vezi ce taină! Sufletul deci și trupul... sunt o aceeași ființă în două esențe. Ele deci care sunt una și două – deoarece s-au împărțășit cu Christos și au băut Sângele Său, și sunt astfel unite celor două esențe sau celor două firi ale Dumnezeului meu – devin dumnezeu prin participare; ele sunt numite cu același nume, un nume care-I aparține Lui, de care s-au împărțășit în chip esențial”¹⁵

În Catheza a 4-a Sfântul Simeon Noul Teolog ne arată importanța împărțășirii cu lacrimi. Cei care au ajuns să trăiască o viață de sfințenie, conștientizează necesitatea plânsului înaintea lui Christos:

„În orice caz, acel care nu va fi preocupat cu dinadinsul să plângă înaintea lui Christos Dumnezeu în fiecare zi și în fiecare noapte, nu va putea ști dacă i se va întâmpla – în ziua în care vrea să se facă părtaș Dumnezeieștilor Taine – fie și câtuși de puțin, să se întristeze și să plângă, după Dumnezeu, și să facă să-i curgă lacrimi”¹⁶

Din nefericire au fost și unii călugări care au spus că este cu neputință să se împărtășească zilnic cu lacrimi. Pe aceștia Sfântul Simeon îi critica aspru: „Dar dacă ei socotesc acest lucru absolut cu neputință de a participa în fiecare zi cu lacrimi la înfricoșătoarele Taine, vai, ce neștiință! Vai încă, ce nesimțire! De trei ori vai, ce nebunie le trebuie spre a vorbi astfel, ce negrijă și ce împietrire!”¹⁷ El spune că această nereușită se datorează faptului că viața lor cotidiană nu este în concordanță cu ceea ce cântă și citește zilnic. Dacă ar pune în practică acestea, atunci cu siguranță vor putea îndeplini o astfel de trăire în timpul împărtășaniei: „Vrei oare să nu te împărtășești niciodată fără lacrimi? Fă ceea ce în fiecare zi cânti și în fiecare zi citești; atunci și restul vei putea să-l împlinești neîncetat”¹⁸ Este datoria fiecărui creștin mirean sau cleric ca viața lui să fie în acord cu slujbele Bisericii și a sfintelor texte:

„Dimpotrivă, cel care face toate acestea și își petrece întreaga sa viață în suspine și lacrimi este vrednic, cu totul vrednic, ca, nu numai în zi de sărbătoare, ci chiar în fiecare zi, și îndrăznesc să spun că încă de la începutul pocăinței și întoarcerii sale, să vină să ia parte la aceste Dumnezeiești Taine ... trăind și lucrând astfel el își luminează sufletul în fiecare zi, ajutat prin participarea la cele sfinte, ba chiar este degrabă ridicat la o curăție și la o sfințenie desăvârșite”¹⁹

¹⁵ Imn 30, 467-488.

¹⁶ Cat. 4, 26-30.

¹⁷ Cat. 4, 35-38.

¹⁸ Cat. 4, 517-519.

¹⁹ Cat. 4, 612-622.

Cei care vin să primescă Sfânta Euharistie trebuie să se pregătească în mod cu totul special, trebuie să urască păcatul, să conștientizeze că numai apropiindu-se cu o credință puternică, în Trupul și Sângele Domnului vor putea dobândi viața veșnică, pentru că cel care nu va face așa, va deveni ucigas de Christos, asemănându-se cu cei care L-au ucis:

„Trebuie să te oprești de la Dumnezeiștile și înfricoșatele Daruri, vreau să spun de la Precuratul Trup și Sânge ale Stăpânului și Domnului nostru Isus Christos, Dumnezeu... până ce vei avea o stare sufletească neschimbată privind faptele rele ale păcatului. Deci, când te vei vedea ajuns la o astfel de stare, atunci apropie-te, frate, cu o credință neșovăielnică, împartasindu-te nu de pâinea și de vinul simplu, ci de Trupul și Sângele lui Dumnezeu și de Dumnezeu Însuși. Și astfel vei deveni părtaș al slavei Sale și vei primi prin ele o curățire și o iertare deplină a tuturor păcatelor tale și vei avea în tine însuși viața veșnică și vei deveni fiu al Luminii și al zilei. Dar dacă, nedevenind astfel de mai înainte, Îl primești pe Christos, atunci diavoli, cu o mai mare pizmă, văzându-te că ai defăimat pe Dumnezeu și te-ai apropiat (de Sfintele Taine) cu nevrednicie, se vor întoarce cu sălbăticie împotriva ta și răsturnându-te fără milă în mlastina păcatelor te vor arunca aici din nou și, devenind atunci în loc de creștin un ucigaș al lui Christos, vei fi osândit cu cei care L-au răstignit, după cum spune Pavel: Cel care mănâncă și bea trupul Domnului cu nevrednicie va fi vinovat de Trupul și de Sângele Domnului”²⁰

Fiecare creștin este dator să se împărtășească cu vrednicie și conștient de faptul că Îl primește pe Dumnezeu, care îl trece de la moarte la viață:

„Este sigur că cel care mănâncă Trupul Fiului lui Dumnezeu și bea Sângele Lui, dacă nu știe în mod limpede, precis și cu cunoștința că el rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el, n-a fost încă părtaș, în tot cazul cu vrednicie, la aceste Taine. Căci unirea cu Dumnezeu, cine, fie el foarte nesimțitor și mort, nu ar cunoaște-o, când ea s-ar petrece în el? Și dacă cei care mănâncă Trupul Său și bea Sângele Său are viață veșnică și nu vine la judecată, ci a trecut din moarte la viață, este cu totul lămurit ca cel care nu cunoaște că are viață veșnică și care n-a cunoscut trecerea de la moarte la viață – asemeni celui care a trecut dintr-o casă întunecoasă într-o casă luminoasă și strălucitoare – n-a cunoscut încă taina economiei dumnezeiești și n-a fost părtaș vieții veșnice”²¹

Sfânta Euharistie este aceea care ne dă viață veșnică, prin ea devenim nemuritori, nestrăicăcioși și casnicii Lui Dumnezeu:

„Și ea se pogoară de sus, astfel că cei care o mănâncă nu vor mai vedea moartea în veac, căci fiind cerești, ei vor fi negreșit pentru totdeauna dezbrăcați de stricăciune și îmbrăcați în nestrăicăciune, izbăviți de moarte, alipiți vieții, deoarece ei devin nemuritori, nestrăicăcioși și prin aceasta, sunt numiți cerești”²²

²⁰ Ep. 2, 106-128.

²¹ Ep. 3, 567-603.

²² Imn. 44, 323-335.

Prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Christos devenim moștenitori ai Împărăției lui Dumnezeu participand la slava veșnică:

„La fel ca altădată, când ușile fiind încuiate, Tu ai intrat și ai ieșit, și clipa frângerii pâinii Tu ai devenit nevăzut ucenicilor Tăi, și acum Tu prefaci această pâine și plinești astfel Trupul Tău duhovnicesc. Și eu gândesc că Te am, fie ca Tu voiești sau nu și deoarece mă împărtășesc cu Trupul Tău, socotesc că te și percep și sunt ca un sfânt, o, Hrisoase al meu, că sunt moștenitor cu Tine, fratele Tău, părtaș la slava Ta veșnică.”²³

Sfântul Simeon arată că Sfânta Euharistie ne spală de întinăciunea păcatelor, ne scaldă în strălucire și lumină, ne zideste atât trupește cât și sufletește și de aceea ea este atât de importantă în viața noastră, în drumul către mântuire:

„Chiar dacă credem că Te primim întreg ca urmare a Spiritului Sfânt pe care Tu ni-L dai, Dumnezeu meu, și a Precuratului Tău Trup și Sânge- căci, când ne împărtășim cu ele, recunoaștem că Te avem și Te mâncăm, Dumnezeu meu, nedespărțit și neamestecat, căci Tu nu ai părtașie la stricăciunea și la întinăciunile noastre – Tu mă faci părtaș la propria Ta curăție nestricăcioasă, o, Cuvinte, Tu speli întinăciunea păcatelor mele... Tu mă faci lumină pe mine, care mai înainte eram afundată în întuneric, și mă zidești frumos trupește și sufletește, mă scalzi într-o strălucire de nemurire și sunt în uimire și ard lăuntric de dorința de a Te adora pe Tine.”²⁴

Sfânta Euharistie este aceea care ne trece din aceasta lume simțibilă în cea inteligibilă și unde Îl vom vedea în permanenta pe Mântuitorul Christos:

„Dacă astfel prăznuiești sărbătorile și iei parte la Sfintele Taine, întreaga ta viață nu va fi decât o sărbătoare și un Paște unic, trecerea și mutarea din lumea simțibilă în lumea inteligibilă, acolo unde orice umbră, orice figură și orice simbol de acum iau sfârșit și unde ne vom bucura veșnic în toată curăția, fiind curățiți noi înșine de biruință precurată, în Dumnezeu Tatăl și Spiritul de o ființă, văzând neîcetat pe Christos, domnind cu Christos, vrednicie pe care nimic nu o depășește în măreție în Împărăția Cerurilor.”²⁵

De asemenea este interesantă recomandarea pe care Sfântul Simeon o face unui începător în vederea pregătirii pentru Sfânta Euharistie:

„Ține-te potrivit Pravilei pe care ți-am fixat-o pentru slăvirea de dimineață, fără a uita niciodată lacrimile; stai tremurând, ca și cum ai vedea pe Fiul lui Dumnezeu gata a fi răstignit pentru tine. Și, dacă ești vrednic și ai primit dezlegarea necesară, apropie-te cu frică și bucurie pentru a te împărtăși de bunătățile negrăite”.²⁶

²³ Imn. 26, 46-56.

²⁴ Imn. 20, 15-31.

²⁵ Et. 14, 281-290.

²⁶ Cat. 26, 114-120.

De aici se poate, trage concluzia că, pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, Euharistia este o mare Taină care ne conduce pe calea noastră către Dumnezeu, cu toate că el nu dă nici o definiție dogmatică despre ea și nu face speculații asupra naturii prefacerii Darurilor euharistice. Sfântul Simeon Noul Teolog este cel, care afirmă hotărât realitatea spirituală a acestei schimbări prin lucrarea Sfântului Spirit și întemeiază în general această taină pe aceea a Întrupării, incluzând aici moartea răscumpărătoare a lui Isus Christos care ne dă învierea. Este pogorârea permanentă a Cuvântului, a *“pâinii cerești”*, care este împărțită de Mântuitorul Christos însuși. Euharistia este descrisă prin diferite simboluri și metafore biblice: mană, izvor...; ea dă viață și nemurire și fără ea este cu neputință a fi mântuit. Elementele euharistice, devenite cu adevărat Trupul și Sângele lui Christos, sunt în întregime îndumnezeite și înduhovnicite și dobândesc astfel valoarea lor mântuitoare pentru cei care se împărtășesc cu vrednicie, pe când cei nevrednici, care le mănâncă și le beau, nu primesc nici un folos din ele și dumnezeirea le rămâne inaccesibilă; ei neavând posibilitatea să-L vadă pe Dumnezeu. Sfântul Simeon Noul Teolog insistă mult asupra acestui caracter spiritual și conștient al împărtășirii și astfel numai o împărtășire conștientă, atunci când simți în mod lăuntric că te unești cu Dumnezeu, este o împărtășire reală și adevărată. Nu devine cineva un împărtășit vrednic doar împărtășindu-se foarte rar, ci având o viață conformă cu poruncile Mântuitorului Christos și învățăturile Sfinții Părinți și spirit de pocăință permanent. Unul ca acesta, chiar de la începuturile întoarcerii sale, se poate împărtăși zilnic, dar aceasta nu vrea să spună că împărtășirea deasă este întotdeauna folositoare. Dimpotrivă, pentru cel care cade din nou în păcate grave, ea este chiar dăunătoare, căci stârnește pe diavoli care ne aruncă atunci în prăpastiile necurăției. În viața spirituală împărtășania ne dă vederea lui Dumnezeu, ne unește și ne alipește Lui și noi devenim mădularele Sale.²⁷

Raportat la Taina Sfintei Euharistii, împărtășirea deasă și conștientă, reprezintă centrul vieții spirituale în concepția Sfântului Simeon Noul Teolog.

²⁷ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *Op. cit.*, p. 127.

Rolul Bisericii Unite în dezvoltarea mișcării culturale transilvănene prin prisma coordonatei muzicale

Sorin Valer Russu

Abstract: *The Role of Uniate Church in developing the Transylvanian cultural movement by music* Tradition of Romanians from throughout the world indicates music as the closest means of expressing own experiences of the soul and human feelings, irrespective of their nature. It is natural that the Romanian cultural movement from Transylvania to include in its whole, actions and activities from this domain. Professional or amateur, organised or spontaneous, this cultural segment influenced decisively the spiritual development of Romanian nation. From spontaneous music or applied sub-consciously–whistling in the yard or at the labours of the field, to elevated music – musical concerts or musical productions, there is a well-defined route that marks the cultural development and multivalent emancipation of Romanian nation, so necessary in national self-determination. This paper presents the path of the great Transylvanian musicologist, from the modest teacher of music from Blaj to the renowned composer whose creations were sung on the great scenes from Bucharest. It is underlined the close connection between his activity and Romanian cultural movement from Transylvania, as well as positive influence over it.

Keywords: cultural movement, musical productions, concerts, cultural development, emancipation.

Tradiția și obiceiurile românilor de pretudindeni indică muzica drept cel mai apropiat mijloc de exprimare a propriilor trăiri sufletești și a sentimentelor umane, indiferent de natura lor. Este firesc ca mișcarea culturală românească din Transilvania să cuprindă în ansamblul ei acțiuni și activități din această sferă. Profesioniști sau amatori, organizați sau spontani, acest segment cultural a influențat simțitor progresul spiritual al poporului român. De la muzica spontană sau aplicată în mod subconștient – fluieratul în curtea casei sau la muncile câmpului, la muzica elevată – concerte muzicale sau producții muzicale, există

un traseu bine delimitat, ce marchează progresul cultural și emanciparea polivalentă a poporului român, atât de necesare în autodeterminarea națională. De la țăran la intelectual, de la sat la oraș, diferența interesului pentru genuri muzicale diferite nu a fost atât de evidentă.

Nu putem totuși să nu remarcăm apetitul scăzut în mediul rural pentru operă și operetă, două genuri muzicale ce presupun un grad oarecare de cultură. Includerea în programul diverselor producții muzicale a tuturor genurilor muzicale a reprezentat un salt valoric calitativ important în formarea culturii muzicale a auditoriului.

Instituțional, muzica a fost promovată de la începuturi prin Biserică. Indiferent de confesiune, cultul liturgic presupunea și componenta muzicală. Specifică Bisericilor românești din Transilvania, muzica bizantină, bisericească și profană, a contribuit profund la formarea primelor deprinderi muzicale în rândul poporului. Mai mult, Biserica a susținut activitățile muzicale ale propriilor credincioși prin formarea corurilor parohiale, fără a impune însă un repertoriu strict bisericesc. Foarte important este și faptul că Biserica nu a îngrădit prin norme canonice spațiul de exprimare muzicală.

Referitor la normele canonice, cităm textul Titlului VII, CAPU IV- Despre promovarea calității liturgice, a Primului Conciliu Provincial, pp.112-113:

„noua cantarile sacre partă insemnata din cultulu. Crestinii inca dela inceputu aveau datini do a canta imnuri in onorea Domnului nostru Isusu Cliristosti. Dotinle si Baserie'a nostra dein vechime a' adoptatu la cultulu divine multime de cantari insuflatorie de pietate, cari prin poetic'a lore frumsotia inaltia anim'a credintiosiloru. Dreptu ace's Baserie'a se a' ingrigitu, ca pentru gravitates si cuveninti'a cantariloru sacre, in baserica numai persone anumite se potă canta, ei si acestia nu in continuo, ci intrerumpandu cantarile cu cetiri si rogation. Mai incolo cantorii dupa prescrisulu SS. Canons cu multa luare aminte se cantă, nice se intrebuintieze strigări necuvenintiose, nice se silelcă spre racnire, era instrumente musicesci nice de cum se nu bagă in Baserica. Sinodulu avendu in vedere insemnatatea tea mare a cantariloru in Baserie'a nostra recomanda cu tote adinsulu, ca la institutions atatu a clerului tineru, catu si a docentiloru si a cantoriloru, deschilinita grigia se se pună spre propunerea corespundiatoria a cantariloru basericesci, nice se se admits la primirea s. ordu fara cunoscintia relative indestulitoria; era la oficiile de camera si docenti fara cunoscintia deplina a cantariloru basericesci. Inse spre usiorarea invetiarei cantariloru nacre si spre introducerea si conservarea uniformitatei in acele, Sinodulu decide, ca potendu fi se se compuna in note nilisimli cele 8 versuricu variatiunile lore, intruducunde la tote institutelle de invetiamentu dean aceast'a Provincia basericesca.”

Două observații se impun asupra textului. Prima, normele restrictive se aplică doar cântăreților bisericești sau cantorilor, în termeni actuali, a doua se referă la minimul de cunoștințe muzicale, voce, auz muzical, simț ritmic, impuse studenților teologi, preoților debutanți și învățătorilor din școlile confesionale. Formarea muzicală depindea în mare măsură de existența unei baze de cunoștințe, la care a cărei dezvoltări să contribuie școala. Biserica Unită, cea care tutela școlile Blajului, și o bună parte a școlilor confesionale românești din Transilvania aveau la acel moment viziunea de ansamblu asupra circuitului profesional, cu efectele sale benefice în rândul poporului.

Vorbim aici despre pregătirea muzicală a unui corp didactic format din preoți și învățători instruiți în școlile Blajului. Numiți apoi de Biserică în diverse parohii, ei continuă, între altele, activitatea muzicală prin înființarea corurilor parohiale, a corurilor de școlari și tineri. Mai mult, unii dintre ei, buni instrumentiști, îndrumă tinerii spre studiul unor instrumente muzicale. Prin aceste decizii, Biserica Română Unită și-a adus propria contribuție la dezvoltarea și promovarea actului muzical, ca parte obligatorie și necesară în actul cultural.

Între figurile remarcabile ale muzicii transilvănene, Iacob Mureșianu ocupă un loc central. El este expresia cea mai relevantă a muzicianului cu talent și har, care *rodește în pământul cel bun*. Prezenta lucrare nu își propune cercetarea operei autorului sau a vieții acestuia. Există deja în fluxul publicațiilor de specialitate monografiile biografice¹ de referință ale unor autori credibili, George Sbârcea, Merișescu Gheorghe, Joe Gherman, Ștefan Manciulea, Adrian Solomon.

Aspectul inedit pe care îl propunem aici este demonstrarea rolului Bisericii Unite și a ziarului *Unirea* de la Blaj în desăvârșirea lui Iacob Mureșianu ca interpret, instrumentist, orchestrator, compozitor și autor, cu efecte majore în dezvoltarea mișcării muzicale din Transilvania. Reușita demersului va demonstra implicit rolul Bisericii Unite și a ziarului *Unirea* de promotori ai culturii și prin prisma coordonatei muzicale.

Cercetarea bibliografiei existente scoate în evidență preocuparea constantă a autorilor, istorici sau muzicologi, de a-l revendica în funcție de propria

¹ Vezi Merișescu Gheorghe, *Muzicieni ardeleni*, București, Editura Muzicală, 1966; George Sbârcea, *Tiberiu Brediceanu în slujba muzicii românești*, București, Editura muzicală a compozitorilor din Republica Socialistă România, 1967; Joe Gherman, *Viața și opera lui Iacob Mureșianu*, Cluj, 1933; Adrian Solomon, *Iacob Mureșianu și Blajul*, Blaj, 2007; Ninuca Oșanu Pop, Mihai Chircoiaș, Ana Maria Bularcă, *Sigismund Toduță: destăinuiri*, documente, cap.3, Cluj-Napoca, Casa cărții de știință, 2008.

confesiune. Chiar și cele două biserici românești din Transilvania, Biserica Română Unită și Biserica Ortodoxă Română, îl prezintă ca propriul produs de elită. Considerăm că prezentarea unor personalități de prim rang, indiferent de domeniul în care au excelat, prin prisma identității confesionale este total greșită și defectuoasă.

Excepție fac doar personalitățile bisericești a căror viață și activitate este indisolubil legată de Biserica pe care au reprezentat-o.

Toate celelalte personalități aparțin patrimoniului cultural și național românesc. Nu cred că o abordare de genul, poetul ortodox Vasile Alecsandri sau prozatorul greco-catolic Ion Agârbiceanu poate aduce beneficii, nici măcar de imagine. Nu putem trece totuși cu vederea faptul că, din anul 1885², Iacob Mureșianu și-a desfășurat activitatea numai la Blaj, într-un mediu profund greco-catolic, care a contribuit decisiv la formația sa profesională. A omite aceste evidențe în tratarea temei propuse este sinonim cu deformarea adevărului istoric și științific, fapt ce prejudiciază semnificativ rezultatul cercetării.

O ultimă remarcă este legată de ziarul *Unirea*, și în acest caz nefolosit ca sursă istorică, menționat în treacăt sau amintit sporadic în bibliografia existentă, deși acesta a reprezentat principala platformă publicitară a activității lui Iacob Mureșianu.

Despre activitatea lui Iacob Mureșianu, ziarul *Unirea* menționează pentru prima dată în 31 ianuarie 1891, numărul 5, p.37. Serata muzicală *împreună cu dans*, organizată de reuniunea femeilor greco-catolice din Blaj, cu scopul caritabil de a contribui la construirea internatului de fete, include în programul său trei piese corale, *Trecui Valea*, *Mănăstirea Argeșului* și *Dorule odorule*, aparținând lui Iacob Mureșianu. Sunt remarcate intervențiile solo ale Corneliiei Deacu, Aron Papiu și Victor Szmigelski, unul din cei cinci fondatori ai ziarului *Unirea*, precum și piesele instrumentale *Olteanc'a*, *Galop de concert*, interpretate la pian de Melania Brendușianu și Silvia Hossu; piesa *Norma* a fost interpretată la vioară de Letiția Moldovanu.

Contribuția maestrului Mureșianu nu s-a limitat la prezentarea propriilor sale creații muzicale, ci a vizat *aranjarea* întregului program muzical. Articolul mai menționează că beneficiul seratei a fost de 100 florini.

Pentru același scop caritabil este organizată la Blaj, în sala de sport, o nouă serată *musical-declamatorie*, cu un program consistent de muzică și poezie. Conform *Unirii*, numărul 15 din 15 ianuarie 1893, p.121, *diletanții*, artiștii

² Iacob Mureșianu s-a născut la data de 29 iunie 1857. În anul 1885, data numirii sale ca profesor de muzică la școlile din Blaj, avea vârsta de 28 de ani.

amatori ai Blajului, au reușit suscitarea atenției unui auditoriu numeros. Interesantă este poziția ziarului *Tribuna*, numărul 76 din 1893, publicată la rubrica *Feuilleton* a *Unirii*, numărul 16 din 22 aprilie 1893, pp.125-126:

„Suntemu siguri, că cu nițică atențiune, talentulu său incontestabilu va isbuti să evite unele accente ce paru a reaminti melodii unguresci și care superă urechea românului”.

Remarca face aluzie la unele accente ungurești regăsite în temele populare românești ale maestrului. Chiar dacă intenția sa declarată era de a cristaliza muzica populară românească, Mureșianu rămâne tributarul condițiilor sociale, politice, istorice, bisericești în care și-a desfășurat activitatea.

Foarte important pentru evoluția formării unei culturi muzicale în rândul poporului român este includerea în programele muzicale a unor compozitori români relativ cunoscuți, Mureșianu, Muzicescu, Vidu, Porumbescu, Popoviciu alături de *numele grele* ale muzicii universale ca, Rossini, Mendelson, Strauss, Verdi, Bizet ș.a.

Ziarul *Unirea*, numărul 7 din 17 februarie 1894, p.53, consemnează o performanță muzicală de excepție realizată de Iacob Mureșianu în catedrala din Blaj, cu ocazia sărbătorii *Trei ierarhi*: reunirea corurilor preoțești³ și a studenților teologi pentru prezentarea în premieră absolută a noii piese a maestrului, *Ochiulu inimei mele*, compusă pentru trei coruri simultane pe 12 voci, cor dirijat de Iacob Mureșianu.

Anul 1895 reprezintă un moment important în evoluția artistică a maestrului Mureșianu, prin prezentarea premierei *Balada Mănăstirea Argeșului*, orchestrată *întru potența nimbului cultural al Românilor*. Premiera a avut loc la Blaj, cu ocazia⁴ adunării generale a Asociațiunii Transilvane. Ziarul *Unirea* este din nou alături de realizările maestrului și publică în numărul 35 din 31 august 1895, pp.277-279, la rubrica *Feuilleton*, un comentariu favorabil, *piesa aceasta are să se privească de începutul unui avânt, care-l va lua muzica românească*. Aprecierea este confirmată și de presa de specialitate din București. *Unirea*, numărul 38 din 21 septembrie 1895, p.305, publică următoarele:

„România Musicală, revistă musicală, teatrală-literară, ce apare sub direcțiunea dlui Const. M. Cordoneanu la București, dând un mic raport despre

³ Corurile preoțești organizate și dirijate de Iacob Mureșianu au avut, între altele, rolul de a menține o strânsă legătură cu preoții parohi din deferite parohii, maestrul oferindu-și largul sprijin și concurs la bunul mers al activității muzicale din parohii. Mai mult, această legătură a permis o mai bună cunoaștere a mișcării muzicale din mediul rural, în ansamblul ei și a creat premisele întrepătrunderii cu elementul național românesc.

⁴ Vezi *Unirea*, An. V, nr. 32, 31 aug. 1895, p. 257.

concertul dat cu ocasiunea adunării generale a Asociațiunii la Blaj, dice despre compoziția lui Mureșan: Succesul a fost complet. Sala înfășată de lume. Toți au aplaudat cu entuziasm pe vrednicul compositor, care a făcut atâta onore Blașului”.

Articolul conține și o remarcă la adresa *Telegrafului Român* care nu a publicat nimic despre acest eveniment. Putem considera acest concert ca moment al recunoașterii valorii sale. Tot mai des, piesele lui Iacob Mureșianu se regăsesc în programele unor artiști⁵ de mare clasă; chiar și muzica militară⁶ îi include anumite piese cu ocazia unor ceremonii. Membrii societății muzicale *Carmen* din București, probabil cea mai titrată societate muzicală românească a acelui timp, sub conducerea celebrului profesor Kiriac, îi promovează piesele în cadrul unor mari concerte ale societății, ca recunoaștere a valorii sale. Această recunoaștere îi confirmă poziția în rândul marilor muzicieni români ai tuturor timpurilor.

Legat de acest eveniment, ziarul *Unirea* publică, în numărul 2 din 13 ianuarie 1906, p.16, articolul *Serbare musicală la București*, în fapt o relatare a întregii *epopei bucureștene* a maestrului, de la cuvântul de bun venit rostit de vicepreședintele societății, G.Teodosiu, la concertul în sine. În program au fost incluse patru piese despre care Nicolae Iorga scria după concert:

„După două cântări religioase din țară s’a desfășurat nobila și impunătoarea cântare *Ochiul inimii mele* a măiestrului ardelean Iacob Murășanu. Tot de dânsul, d-ra Bonciu a dat, cu acea totala lipsa de artificialitate, cu acea perfectă elasticitate și măiestră urmărire până la stângerea lor a tonurilor ce cad, care-i deosebeste talentul, două prea frumoase melodii poporane, care au mântuit armonios melodiile lui Kiriac și Bena, cântate de cor. D.Murășanu era de față, venit de câte-va zile din Blaj și lumea i-a făcut ovații de acelea, care trec peste persoană și se îndreaptă către idealul culturii românești unice.”

Prestigiul lui Iacob Mureșianu *peste Carpați* s-a repercutat asupra imaginii sale artistice din Transilvania, devenind un reper al muzicii românești. Exemplul său a obligat societatea românească din Imperiu la o reconsiderare a muzicii ca modalitate de afirmare a elementului național românesc.

⁵ Cunoscutul tenor al operei din București, N. Ștefănescu, îl invită pe Iacob Mureșianu la București pentru a-și prezenta noua compoziție *Erculean*, în cadrul concertului său. La punctul 5 al programului, acesta va interpreta la pian, alături de Melania Brândușeanu, piesa scrisă pentru pian la patru mâini. Vezi *Unirea*, An. XV, nr.10, 11 mar. 1905, p. 83.

⁶ Regimentul infanterie nr. 64 staționat la Mureș-Oșorheiu, la întorcerea de la manevrele militare poposește la Blaj, la invitația lui Iacob Mureșianu, pentru a susține un concert cu marșuri militare. Între piesele cântate se află și lucrarea maestrului, *Fantasia română*. Vezi *Unirea*, An. XII, nr. 38, 20 sept. 1902, p. 325.

Cercetarea ziarului *Unirea* ca sursă istorică de referință, relevă clar tendința unanimă de a trece treptat de la programe cu piese și autori străini la programe preponderent românești. Acest proces este mai evident și mai rapid în programele unor reprezentații muzicale susținute în mediul rural. În marile orașe, Sibiu, Cluj-Napoca, Oradea⁷, Brașov⁸, s-a încercat menținerea unei proporții echilibrate între autorii și piesele străine și cele românești. Considerentele necesității acestui echilibru rezidă în mare parte din atitudinea cosmopolită a intelectualității de aici, a snobismului afișat sau declarat al unora sau pur și simplu din cauza repertoriului românesc limitat.

Programul concertului susținut la Sibiu de Corul⁹ plugarilor din Chiseteu este elocvent pentru afirmația anterioară. Ziarul *Unirea* publică în numărul 36 din 3 septembrie 1892, pp.281-283, articolul intitulat *Balu și concertu* în care este publicat cuprinsul programului: *Marșul lui Mihai, Tătarulu-* cor de S. Nasievici, *Auverture Semiramide* de G. Rossini, *Dis'a badea* - cor de G. Muzicesu, *Arcașu lui Ștefan Vodă* - cor de Ciprian S. Porumbescu, *Melodii românești* – cuadril de P.Herman, *Răsai lună* - cor de G. Musicescu, *Baba și Moșneagul* - cor de G. Musicescu, *Fantasie* din opera *Der Freischutz* de C. M. Weber, *Junimea parisiană* - cor de Adam, *Inima mea pentru a ta* - vals de Ivanovici, *Hora Dobrușenă* - cor de N. Popovici, *Sunete române* - poțpouri de P. Herman.

Două mențiuni din ultima parte a articolului ne rețin atenția: prima, conducătorul corului era preotul unit Lucaci Sepențianu, parohul din Chiseteu, a doua, existența orchestrei ce acompania corul. Demonstrația ipotezei de lucru avansată la început se verifică.

⁷ Cu ocazia serbărilor festive prilejuite de onomastica episcopului Mihai Pavel, la Oradea sunt organizate două zile de manifestări culturale, din programul cărora spicuim: *Ardeleana* – cor instrumental, *Szegedi Boszorkany* – cor instrumental, *Herz Dame*-polca franceză executată de cor instrumental, *Seninu și furtună* de I.Vorobchievici-cor vocal, *Marșul lui Mihai* de Giogovanu –cor instrumental, *La o viorică* de Cav. Tud De Flondor-cor vocal, *Az olah hakasz* de Sarkozy Fr.-cor vocal, *Din depărtare* de I.Vorobchievici-cor vocal, *Popouri bănățesti*-cor instrumental, *Taci bărbate* de I. Vidu-cor vocal. Vezi *Unirea*, An. III, nr. 47, 25 nov. 1893, p. 381.

⁸ Reuniunea română de cântări din Sibiu organizează la Brașov o reprezentație muzicală cu casa închisă, cu piesele *Loreley* de Mendelson-Bartholdy, *Trei cântece* de G. Dima, *Stabat Mater* de G. Rossini, solouri cu Ghiță Pop și V. Demian. La sfârșitul programului publicul si-a exprimat dorința de a fi incluse în program mai multe piese românești. Vezi *Unirea*, An. II, nr. 26, 25 iun. 1892, p. 29.

⁹ Corul plugarilor din Chiseteu a reprezentat un model și totodată un exemplu al reușitei, o dovadă vie a viabilității acțiunilor inițiate de preoți, preocupați cu adevărat de emanciparea țărânului român. Corul a devenit în scurt timp cunoscut și recunoscut pentru calitatea programelor muzicale, în ciuda calității materialului uman folosit. Au susținut concerte și la Blaj, la invitația Melaniei Brendușianu, Iacob și Traian Mureșianu; vezi *Unirea*, An. II, nr. 36, 3 sept. 1892, p. 285.

Biserica interzicea categoric în textele Primului Conciliu Provincial din anul 1872 introducerea orchestrei în muzica cultului divin, dar nu interzicea desfășurarea acesteia în afara cadrului bisericesc.

Mai mult, conducătorul orchestrei și a corului era tocmai preotul paroh Lucaciu. Biserica Unită, prin înalții săi ierarhi, a încurajat activitățile muzicale extrabisericești ale preoților și ale credincioșilor, intuind oportunitatea deschisă de muzică spre convergența activităților cu caracter național. Faptul că, la sfârșitul concertului, corul acompaniat de orchestră a intonat *Deșteaptă-te, Române!*, actualul imn național al României, confirmă promovarea coordonatei muzicale în procesul de emancipare națională și progres cultural al poporului român din Transilvania. Dacă adăugăm la acestea și regia muzicală ce presupunea deseori echiparea¹⁰ artiștilor în costume naționale românești, avem imaginea de ansamblu a viitorului muzicii românești din Transilvania acelor vremuri.

Faima corului de plugari de la Chiseteu a impulsionat activitatea muzicală a preoților uniți din diferite parohii rurale. Ziarul *Unirea* relatează despre activitatea corurilor de plugari din parohiile Bordu¹¹, Secașiu¹², etc. ca fiind adevărate *focare* ale culturii românești presărate pe cuprinsul Transilvaniei.

Despre activitatea muzicală a preoților uniți din parohiile urbane, analiza comportă mai multe aspecte. Primul aspect se referă la calitatea actului muzical prin prisma celor două componente esențiale, artiștii și publicul.

Spre deosebire de mediul rural, în care membrii corurilor și instrumentiștii erau oameni simpli, fără o educație școlară sau muzicală deosebită, în mediul urban vorbim deja de artiști în adevăratul sens al cuvântului, fie ei profesioniști sau amatori, persoane elevate, fine cunoscătoare ale istoriei muzicale sau buni interpreți vocali sau instrumentali. Nume precum Adelina Piso, Valeria Pop, Olivia Bardosy, Virginia Gall, Valeria Isac, Neti Vancea,

¹⁰ Regizorii muzicali foloseau acest truc, echiparea artiștilor în costume naționale românești, ca factor de echilibru al reprezentațiilor muzicale, între elementul românesc și cel străin. Vezi *Unirea*, An. II, nr. 36, 3 sept. 1892, pp. 281-283.

¹¹ Parohia Bordu era arondată la data respectivă Protopopiatului Ernotu, Iernutul de azi, fiind condusă de un tânăr administrator parohial care reușește nu numai organizarea unui cor de plugari, ci și construirea, din surse proprii, a unui local special destinat repetițiilor. Vezi *Unirea*, An. III, nr. 23, 10 iun. 1893, p. 189.

¹² Parohia Secașiu era situată în comitatul Caraș-Severin și aparținea de dieceza de Lugoj. Preotul unit Iosif Stupineanu deținea și calitatea de învățător al școlii confesionale. El reușește formarea unui cor din 21 de persoane, tineri dar și la 50 de ani, folosit atât la oficiile liturgice, cât și la serbările locale. Beneficiile financiare erau virate în fondul corului, fiind destinate achiziției de hârtie de note, deplasări, etc. Corul de plugari din Secașiu este primul cor de acest gen consemnat în paginile *Unirii*. Vezi *Unirea*, An. I, nr. 12, 21 mar. 1891, p. 93.

Gulelm Șorban, Vasile Popovici, Melania Brendușan, Grigore Savu, Geta Hodușiu, Nicolae Brătianu ș.a. erau deja capul de afiș al concertelor¹³ din întreg cuprinsul Imperiului Austro-Ungar.

O adevărată pleiadă de tineri artiști, promovați și de spectrul politic, așa cum rezultă din articolul publicat în *Unirea*, numărul 22 din 8 iunie 1907, p.205: „concert sub patronajul lui Iuliu Maniu, Gheorghe Pop de Băsești, Teodor Mihaly, Alexandru Vajda, Alexandru Mocsonyi, Aurel Vlad”. De asemenea, dirijori, orchestratori, compozitori, precum Corneliu Popovici¹⁴, Emil Ștefănuț¹⁵, Constantin Savu¹⁶, Iustin Cl. Iuga¹⁷, Ion Vidu sunt prezentați în cadrul ziarului *Unirea* ca demni continuatori ai maestrului Mureșianu.

Publicul, primul critic al artiștilor, era format, în mediul urban, din medici, avocați, profesori, preoți, politicieni, ofițeri, artiști, precum și din clasa meseriașilor cu stare, a micilor întreprinzători particulari, croitori, măcelari, editori, pantofari, etc. dornici de a fi acceptați în rândul clasei elevate, rezervate atunci intelectualilor. Fenomenul se regăsește și astăzi, dar la o altă scară.

Al doilea aspect se referă la numărul mare de reuniuni și asociații care preluau practic în sarcina lor aceste preocupări. La oraș, preotul își pierdea calitatea de organizator, de aranjator al concertelor și devenea promotor al actului

¹³ Concertul de la Oradea sub prezidiul avocatului Iosif Roma le are ca vedete pe Adelina Piso, Valeria Pop și Olivia Bardosy. Vezi *Unirea*, An. X, nr. 7, 17 feb. 1900, p. 65. La Baia Mare, Adelina Piso și Valeria Pop sunt vedetele concertului patronat de G. Pop de Băsești. Vezi *Unirea*, An. X, nr. 31, 4 aug. 1900, p. 261. Pe afișul concertului susținut cu ocazia absolvirii conservatorului din Cluj îi întâlnim pe Virginia Gal- bursieră la Pesta, Valeria Isac, Adelina Piso-bursieră la Viena, Netti Vancea, Gulelm Șorban-bursier la Viena și tenorul Vasile Popovici. Vezi *Unirea*, An. XI, nr. 17, 27 apr. 1901, p. 141. În cadrul concertului primadonei operei din București, Irena de Vladaia, susținut la Blaj, îi întâlnim pe scenă și pe Melania Brendușianu, fosta elevă la pian a maestrului Iacob Mureșianu și pe Grigore Savu. S-au interpretat piesele *Balada* și *Aria bijuteriilor* din opera *Faust*, *Arie indiană* din opera *D'aș fi rege*, Strauss-*cântec țigănesc*, Verdi-*Cavatina*, Bizet-*Habanera*, Mureșianu-*Cântec de fericire*. Vezi *Unirea*, An. XII, nr. 17, 26 apr. 1902, p. 158.

¹⁴ Corneliu Popovici organizează și dirijează concertul Reuniunii române de cântări din Hațeg, oferind un program muzical variat, cu ocazia adunării generale a ASTRU Hațeg. Vezi *Unirea*, An. I, nr. 34, 22 aug. 1891, p. 268.

¹⁵ Emil Ștefănuț, profesor de muzică la internatul de fete din Blaj, a pregătit diverse formații corale de fete, băieți sau mixte, munca sa fiind apreciată de Mitropolitul Mihaly în cadrul examenelor anuale de sfârșit de an școlar. Acesta aprecia rezultatele obținute, făcând în același timp mențiunea diferenței dintre rezultatele muncii unor cadre specializate și cele amatoare. Vezi *Unirea*, An. VI, nr. 13, 28 mar. 1896, p. 101 și *Unirea*, An. V, nr. 25, 22 iun. 1895, p. 120.

¹⁶ Constantin Savu organizează concertul parohiei greco-catolice din Timișoara, dirijând corul pe patru voci. S-au interpretat piese ale compozitorului I. Vidu și compoziții proprii. Vezi *Unirea*, An. IX, nr. 52, 30 dec. 1899, p. 423.

¹⁷ Iustin Cl. Iuga, compozitorul piesei pentru voce și pian, romanța *Resignare*. Vezi *Unirea*, An. IX, nr. 52, 30 dec. 1899, p. 423.

cultural, prin popularizarea evenimentelor în rândul propriilor credincioși. Doar în mediul universitar teologic, preoții mai au astfel de preocupări, cu predilecție pentru muzica sacră.

Al treilea aspect cuprinde poziția ziarelor față de actul muzical prin publicarea unor critici de specialitate. Evident, arta jurnalistică putea glorifica sau desființa un interpret sau compozitor, în funcție de diferitele interese. Totuși, spre lauda jurnalisticii românești, în special din Transilvania, mișcarea muzicală românească s-a bucurat mereu de aprecieri pozitive, fiind tratată ca un mijloc de emancipare culturală și progres.

Dezvoltarea acestei mișcări și canalizarea ei spre coordonate muzicale românești a fost influențată în mare măsură de apariția unui repertoriu de piese românești. Favorizarea elementului românesc și specularea acestuia în producțiile muzicale prezentate s-a făcut simțită în calitatea, dar și cantitatea lucrărilor românești. S-a creat în scurt timp un repertoriu românesc, întâlnit aproape sistematic în toate programele concertelor din Transilvania.

Lui Iacob Mureșianu îi revine meritul de a fi realizat prima revistă muzicală de specialitate, intitulată *Musa română*¹⁸, ce cuprindea atât lucrări personale, cât și ale altor compozitori români. Scopul revistei muzicale editate de Mureșianu este redat sugestiv și edificator în lucrarea *Viața și operele compozitorului IACOB MUREȘIANU 1857-1917*¹⁹ din care cităm:

„Muzica a devenit unul din cei mai puternici factori de civilizațiune. Aceasta ne-o dovedește faptul, că muzica este mai tare răspândită în țările mai civilizate. Așa Italia, Francia, Germania sunt mult mai înaintate în muzică, decât acele țări unde civilizațiunea n-a ajuns acelaș grad de dezvoltare. Noi, românii, cu toate că suntem o națiune aptă în gradul suprem de civilizațiune și foarte bogată în talente, n-am putut încă trece nici măcar pragul muzicii populare și așa n-am putut face nici progresul ce se cere pentru adevărata artă. Cauza a fost negreșit împrejurările vitrege în care am trăit și încă trăim. Mulți, și mai cu seamă străinii, susțin că noi românii n-avem muzică națională. Și ce-i face să exprime un asemenea neadevăr? Împrejurarea, că noi românii, deși avem muzica noastră populară ca oricare alt popor, ba înca mai bogată și mai frumoasă, nu ne putem încă bucura de avantajul, ca alte popoare, de a avea cântecele noastre populare culese în regulă și în ordine, și bine aranjate după toate regulile armoniei. Cum că românul e înzestrat cu

¹⁸ Prima mențiune legată de apariția revistei *Musa română* este făcută în cadrul rubricii *Bibliografie* a ziarului *Unirea*. Revista cuprinde piese muzicale aranjate de Iacob Mureșianu, *Ardeleancă*, *Sârba*, *Murgulețu* și piesele lui V. Șorban, *Din Banatu*, *De pe Someșu*. Observăm în titlul revistei specificația Anul II. Trebuie să precizăm aici că revista *Musa română* a apărut inițial în anul 1888, însă din motive financiare apariția a fost sistată. Vezi *Unirea*, An. IV, nr. 11, 17 mar. 1894, p. 87.

¹⁹ Joe Gherman, *op.cit.*

mari și frumoase talente, că are o deosebită iubire către muzică, ne dovedește acel adevăr, că poporul român este în general foarte iubitor de cântece, ba putem zice fără a risca să fim desmințiți, că românul nu mai poate trăi fără cântece. Aceasta o are românul comun cu întreaga gintă latină. Omul din popor însoțește rusticele sale lucrări cu vesele cântări. Deplin pătruns de subiectul cântării sale, cântă adeseori, improvizând, și imaginațiunea i se aprinde cu cât îi crește veselia or întristarea. În popor deci trebuie să căutăm originea acelor nenumărate cântece, doine, salturi sau hore, din popor trebuie ele culese, bine studiate după caracter și datini, și apoi prelucrate după regulile armoniei și date publicității. Făcând aceasta, deoparte neprețuitul tezaur al muzicii noastre naționale se va conserva pentru totdeauna și astfel nu se va mai întâmpla ceea ce s-a întâmplat în timpurile trecute, ca o parte însemnată din acel tezaur să se piardă și să dispară cu totul; de altă parte străinii vor putea să admire frumusețea și bogăția acestui tezaur. Iată unul dintre scopurile frumoase și necesare ce *Musa Română* își propune a-l urmări și realiza pe cât în putință îi va sta. Afară de aceea este cunoscut că în petrecerile societății noastre mai culte, în saloanele inteligenței noastre românești, foarte arareori se aud răsunând minunatele accente ale melodiilor române, deoarece până acum foarte puține din acelea melodii au fost culese și aranjate astfel ca să răspundă pe deplin cerințelor mai înalte. De aceea *Musa Română* se va sili după putință și după grelele împrejurări în care trăim, a umplea și această mare lacună, ce atât de dureros se simte mai ales în mijlocul societății românești inteligente. Vom publica tot felul de bucăți de salon, alcătuite din cântece populare pentru pian în formă de Fantazii, Capriciuri, Rapsodii, Concerte, etc, ca și bucăți românești pentru violină și flaută. Numai așa se va putea răspândi muzica noastră națională, nu numai între noi, ci chiar și între streini, și numai astfel se va manifesta înaintea tuturor o nouă caracteristică a individualității noastre naționale. Acesta este al doilea stop ce-l urmărește *Musa Română*. Muzica noastră populară e dulce, gingașă, melancolică și totodata și rășboinică, pasionată și plină de iubire și ariile ei sunt viu animate și au originalitate picantă. Ele plac mai mult decât orice urechilor delicate și fine, și pot servi, prin puțină osteneală, oricărui spirit întreprinzător și minte îndrăzneată, ca un adevărat nutriment pentru idei sublime pline de fantezie, la lucrări dramatice pline de efect și la lucrări care ne lipsesc cu desăvârșire, la bucăți orchestrate de valoare artistică, iar acestea s-ar putea ridica la progresul dorit, la adevărata artă. Pătruns fiind de adevărul acesta, *Musa Română* dacă va fi sprijinită cu căldură din partea onoratului public românesc va primi cu timpul un format mai mare, pentru ca să poată conlucra prin modestele ei publicări câtuși de puțin la viitorul edificiu măreț al muzicii noastre, - la muzica clasică română - singurul scop la care trebuie să țintească muzica noastră națională. Al treilea scop ce-l va urmări *Musa Română* este cultivarea muzicei noastre bisericești, publicând în partitură mai cu seamă cântările Sf. Liturghii pentru cor vocal. Este adecă cunoscut, că la noi s-a făcut unele începuturi demne de laudă pentru aranjarea pe note a cântărilor bisericești, însă mult încă trebuie să se mai lucreze, până când aceste cântări vor putea satisface pe deplin cerințele moderne. Afară de aceasta, *Musa*

Română va mai publica și cântece populare și originale pentru voce cu acompaniament de pian precum și bucăți de dans. Totodată ea se va nizu, ca pe cât o va ierta împrejurările a prezenta în fiecare număr o mare parte din materialul notificat în punctele programei ei. Alături de partea muzicală *Muza Română* va cuprinde și câteva coloane text de literatură muzicală, cu scop de-a excita interesul și a da și publicului laic indispensabile cunoștințe elementare de muzică, de la care nu se sustrage nici un om cult, precum și a-l pregăti pentru justa apreciere a muzicii în genere și în special a muzicii române. Mai departe va divulga secretele artei muzicale, povestind istoricul ei și dând bibliografiile celor mai însemnați compozitori streini și români. *Musa Română* va mai cuprinde și o rubrică pentru poezii populare, noutăți, varietăți și diverse etc. Acesta este programul *Musei Române*. Suntem conștienți despre greutatea cu care e înmreunată realizarea lui, cu toate acestea ne inspiră încredere și curaj marea speranță, că Onoratul public român va lua în considerațiune sacrificiile ce trebuie să le aducem pentru ca se putem ajunge la scop, și că din toate părțile se va sprijini cu toată căldura modesta noastre întreprindere. Blaj, 1 ianuarie 1988"

Sesizăm în text o ușoară tentă naționalistă, declarația autorului fiind un adevărat elogiul la adresa patrimoniului cultural tradițional românesc, în bună măsură neexploatat de autorii români. Citarea întregii declarații a autorului evidențiază complexitatea gândirii muzicale a maestrului Mureșianu și viziunea sa asupra tendințelor de viitor ale muzicii românești în Transilvania. Fără teama de a greși, putem afirma că unirea poporului român cu țara mamă, România, s-a realizat pe plan muzical cu mult înaintea celei politico-administrative din anul 1918.

Din păcate, revista *Musa română*, ca multe alte reviste românești din Transilvania susținute din economiile personale ale unor personalități, a fost privită ca o inițiativă personală. Sprijinul financiar nu a găsit ecou nici măcar în sânul Bisericii, ea însăși confruntându-se cu probleme de acest ordin. Perioada celei de-a doua apariții a revistei este cuprinsă între anii 1894-1899. Ziarul *Unirea*, numărul 52 din 30 decembrie 1905, p.432, semnalează reapariția²⁰ revistei *Musa română*.

Fiind prima revistă muzicală de specialitate din Transilvania, *Musa română* a avut și rolul de a încuraja intențiile muzicale creative ale altor compozitori români, dar și publicarea unor autori străini. Lucrări precum *Elemente din teoria muzicii*²¹, *Musică națională*²², *Carte de cântece pentru tinerimea școlară de ambele*

²⁰ Revista *Musa română* a fost reeditată între anii 1905-1907, fără o apariție regulată, numerele fiind tipărite în funcție de posibilitățile financiare ale autorului. Din anul 1907 revista și-a sistat apariția.

²¹ A. Sequens, *Elemente din teoria muzicii*, Caransebeș, Editura autorului, 1896. Vezi *Unirea*, An. VI, nr. 13, 28 mar. 1896, p. 135.

²² Idem, *Musică națională*, Leipzig, 1899. Vezi *Unirea*, An. IX, nr. 23, 10 iun. 1899, p. 192.

*sexe*²³, *Cântece pentru usul societăților corale*²⁴ ș.a. au contribuit semnificativ la formarea unui repertoriu românesc accesibil atât artiștilor, cât mai ales publicului.

Din repertoriul general nu au fost omise nici lucrările de muzică bisericească. Ziarul *Unirea* a consemnat apariția unor lucrări de specialitate, atât în Biserica Ortodoxă, cât și în Biserica Unită. Articolul *Recensiune* este sugestiv în acest sens. Publicat în cadrul rubricii *Parte científica-literaria a Unirii*, numărul 2 din 10 ianuarie 1891, p.14, articolul este o scurtă analiză a lucrării *Cântările bisericesci dupa melodiile celor Opt-Glasuri ale sfintei biserici ortodoxe, culese, puse pre note și arangeate de Dimitrie Cunțanu* la Sibiu. Reținem din articol importanța glasurilor în biserica răsăriteană și încercarea nerecomandabilă de a moderniza cântărilor corale sau de strănă prin introducerea măsurii de 2/4 sau 4/4 timpi, catalogată drept *un atentat asupra formei antice*. Menționăm că o lucrare similară era așteptată de multă vreme și în Biserica Unită, însă la data respectivă ea nu era publicată.

Abia în anul 1904, ziarul *Unirea* consemnează în numărul 42 din 15 octombrie, p.394, apariția unei cărți de muzică ce cuprinde Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur pe note și cele opt glasuri. Autorul cărții este Iuliu Birou, învățător și cantor, dirijorul corului *Armonia* din Ticvanul-Mare. Atanasie P. Bologa, autorul articolului, recomandă introducerea acestei cărți de specialitate în toate diecezele pentru uniformizarea cântărilor. Ca argument este invocat Primul Conciliu Provincial din anul 1872, Titlul VI, cap.4:

„spre ușurarea învățării cântărilor sacre și spre introducerea și conservarea uniformității în acelea, Sinodul decide, ca cele opt glasuri cu variațiunile lor, introducându-le la toate institutele de învățământ din această provincie bisericească”.

Ca o remarcă personală, după o experiență pastorală de 20 de ani, afirm că nici astăzi nu putem vorbi despre o uniformizare a cântărilor bisericești în Biserica Unită, fiecare dieceză având propria particularitate și specificitate, dictate de influențele muzicale locale.

²³ Ion Darius, *Carte de cântece pentru tinerimea școlară*, Brașov, Editura H.Zeidner, 1900. Vezi *Unirea*, An. X, nr. 29, 21 iul. 1900, p. 247.

²⁴ Aurel Popovici, *Cântece pentru usul societăților corale*, 1905. Vezi *Unirea*, An. XV, nr. 9, 4 mar. 1905, p. 75.

Statul și lumea în concepția creștină

Marius Țepelea

Abstract: *The Christian view on the State and the World* The Roman persecutions against Christians have emphasized Christian ascetism and mysticism to the utmost extent. The numerous martyrs have strengthened the Church, leading it to define its relations to the world and the State of Rome. In the eyes of a world that hated them, Christians have separated more and more from what was around them; they replaced the earthly home with the heavenly home.

Keywords: the Roman persecutions, martyrs, Church, state.

Diferențele între lumea creștină și cea păgână au apărut în mod firesc, odată cu răspândirea creștinismului. Începând cu secolul al II-lea, aceste diferențe între modul de viață al creștinilor și modul de viață al păgânilor au devenit atât de evidente, încât creștinii au renunțat să mai ia parte la viața civică romană iar păgânii i-au considerat pe creștini trădători ai Imperiului. Modul de viață creștin a adus avantaje și dezavantaje creștinismului în raporturile dintre Biserică și statul roman. În ceea ce privește avantajele, în primele secole misionarii creștini au înfăptuit o muncă titanică, reușind să convertească milioane de păgâni la credința creștină. Convertirea s-a realizat, de multe ori, cu ajutorul minunilor, fiindcă harismele au avut un rol major în actul convertirii, așa după cum se exprimă și Origen:

„Nu mă voi referi doar la miracolele Sale (ale lui Iisus – n.n.), ci, așa cum se cuvine, și la cele ale Apostolilor lui Iisus. Fără ajutorul miracolelor și minunilor ei nu ar fi putut să îi convertească pe cei care au auzit noile învățături și doctrine, astfel încât să abandoneze religia strămoșească și să accepte cuvintele Apostolilor, punându-se în primejdie chiar de moarte”¹.

¹ Origen, „*Contra Celsum*”, I, XLVI.

Dezavantajul de a fi creștin se putea vedea în viața zilnică. Creștinii nu aveau acces decât cu mare greutate în aparatul administrativ și în armată, erau priviți cu suspiciune în relațiile cu păgânii și erau nevoiți, în timpul persecuțiilor, să renunțe la credința creștină sau să primească martiriul. Încă din primele decenii ale existenței creștinismului, autorii creștini au militat pentru obținerea libertății religioase. Creștinii au revendicat dreptul de a fi recunoscuți de statul roman, de a-și practica liberi religia și de a nu fi prizoniți. Autorul „**Epistolei către Diognet**”, un spirit rafinat, vorbește despre lume cu un ușor dispreț, punând accent pe faptul că, deși trăiesc în lume, creștinii nu au o adevărată patrie, pentru că patria lor nu este din lumea aceasta. Pe de altă parte, autorul scrisorii către păgânul Diognet subliniază că nu există mari deosebiri între creștini și între păgâni, în ceea ce privește ținuta, limba sau țara în care trăiesc, dar felul lor de viață și învățătura creștină sunt elementele care îi diferențiază pe creștini de păgâni:

„Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc în orașe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină... Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, și orice patrie le e țară străină”².

Autorul scrierii „**Păstorul lui Herma**” pune accent pe vedenii, numeroase în această lucrare, prin care este înfățișată împărăția cerurilor. Spirit mistic, autorul acestei lucrări abordează într-un mod simplu, dar captivant, descrierea patriei cerești, mult superioară patriei pământești, unde Herma a trăit atâtea suferințe și decepții. Prezentarea răsplătirii divine este impresionantă, fiecare urmând să își aibă locul său în patria cerească:

„Vrând să mă așez în partea dreaptă, nu m-a lăsat (Biserica – n.n.), ci mi-a făcut semn cu mâna, să mă așez în partea stângă. Pe când mă gândeam și eram trist, că nu m-a lăsat să stau în partea dreaptă, mi-a zis: Ești trist, Herma? Locul din partea dreaptă este al altora, al celor care au și bineplăcut lui Dumnezeu și au suferit pentru nume (cel de creștin – n.n.); ție îți lipsesc multe, ca să șezi cu ei; dar dacă stăruiești în nevinovăția ta, stăruiești; și vei ședea împreună cu ei și vor ședea toți câți vor săvârși faptele acelor și vor suferi cele ce-au suferit aceia. Ce au suferit? am întrebat eu. Ascultă! mi-a răspuns. Biciuiri, închisori, necazuri mari, cruci, fiare, din pricina numelui; de aceea partea acelor este de-a dreapta locului celui sfânt; tot acolo și cel care va suferi din pricina numelui; partea celorlalți este în stânga. Dar și unora și

² „Epistola către Diognet”, V, 1-2, 4-5, în vol. „**Scrierile Părinților apostolici**”, op. cit., pag. 339-340.

*altora, și celor din dreapta și celor din stânga, aceleași daruri și aceleași făgăduințe; numai că aceia stau de-a dreapta și cu oarecare slavă”*³.

Dezamăgirea creștinilor față de statul roman a avut drept urmare firească idealizarea împărăției cerurilor și disprețuirea patriei pământești. Așteptarea împărăției lui Dumnezeu se făcea cu atâta pasiune, încât creștinii se străduiau să ducă o viață cât mai curată, pentru a fi găsiți vrednici să guste din darurile făgăduite de Dumnezeu, după cum atestă și autorul lucrării „**Didahia**”:

*„Privegheați pentru viața voastră; candelile voastre să nu se stingă, coapsele voastre să nu vi le descingeți, ci fiți gata, că nu știți ceasul, în care Domnul nostru va veni. Adunați-vă des, pentru a căuta cele de folos sufletelor voastre. Că nu vă va fi de folos tot timpul credinței voastre, dacă nu veți fi desăvârșiți în timpul cel din urmă. Că în zilele cele din urmă se vor înmulți profeții falși și cei ce strică; și se vor schimba oile în lupi și dragostea se va schimba în ură”*⁴.

În „Epistola lui Pseudo-Barnaba” se regăsește aceeași grijă a autorului, ca și în alte scrieri apostolice, pentru domeniul eshatologic, în special pentru a doua venire a lui Hristos, când patria cerească a creștinilor va deveni o realitate, iar întreaga lume va fi preschimbată. Cei care au umblat pe calea binelui vor primi răsplata veșnică, iar cei care au ales calea întunericului vor primi osânda veșnică:

*„Bine este, deci, ca cel care a învățat îndreptările Domnului, câte au fost scrise, să umble în ele; că cel care le face pe acestea va fi slăvit în împărăția lui Dumnezeu, iar cel care alege calea întunericului va pieri împreună cu faptele lui. Pentru aceasta este înviere, pentru aceasta este răsplată. Vă rog pe voi, care sunteți în fruntea celorlalți, primiți-mi un sfat spus cu gând bun: Aveți în jurul vostru oameni cărora să le faceți bine? Nu-i lipsiți de ajutorul vostru! Aproape este ziua, în care vor pieri toate împreună cu cel viclean. Aproape este Domnul și plata Lui”*⁵.

Sfântul Ciprian al Cartaginei vorbește despre serenitatea creștinilor în fața persecuțiilor și a necazurilor, datorită faptului că viața lor veșnică nu depinde de această viață pământească decât în măsura în care ei trebuie să facă fapte bune. Speranțele creștinilor stau în bunurile spirituale și nepieritoare ale patriei cerești. Episcopul Cartaginei consideră că Raiul îi așteaptă pe toți cei drekți, iar bunătățile pregătite de Dumnezeu nu se pot compara cu cele de pe pământ:

³ „Păstorul lui Herma”, vedenia III, 9,9-10,1, în vol. „Scrierile Părinților apostolici”, op. cit., pag. 234.

⁴ „Didahia (Învățătura celor 12 Apostoli)”, XVI, 1-3, în vol. „Scrierile Părinților apostolici”, op. cit., pag. 32.

⁵ „Epistola lui Pseudo-Barnaba”, XXI, 1-3, op. cit., pag. 137.

„Dacă viața de vie nu dă rodul ei, dacă untdelemnul lipsește, dacă din pricina secetei grânele se usucă, ce îi privește pe creștini? Pe slujitorii lui Dumnezeu îi așteaptă Raiul cu darurile și abundența împărăției cerurilor. Creștinii sunt întotdeauna fideli lui Dumnezeu, ei suportă cu tărie necazurile și aversitatea lumii acesteia”⁶.

Creștinii nu constituiau în mod neapărat o societate aparte, dar prin modul de viață și prin doctrina unică se distanțau evident de păgânism. Inițial, văzuți din afara comunităților și a Bisericii, creștinii nu păreau diferiți de ceilalți cetățeni ai Imperiului Roman. Diferența cea mai mare dintre creștini și păgâni era în modul de viață, derivat din morala creștină superioară. Ideile morale creștine erau cu totul noi pentru societatea antică păgână. Ideile politice și sociale desprinse din învățătura creștină erau prea avansate pentru perioada istorică respectivă, neobișnuită cu asemenea schimbări pe care le propunea creștinismul. Pentru un proprietar roman de sclavi, cei aflați în proprietatea sa nu erau niște ființe demne, înzestrate cu suflet rațional, ci niște creaturi care mânacau, beau, aveau nevoie de haine și pe care stăpânul le putea omorî când avea chef, fără să răspundă în fața legii pentru uciderea sa. Autorul scrisorii către cultul Diognet subliniază superioritatea moralei și a trăirii creștine, descriind adevărul și frumusețea creștinismului:

„Se căsătoresc (creștinii – n.n.) ca toți oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți. Întind masă comună, dar nu și patul. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile. Iubesc pe toți, dar de toți sunt prizonieri. Nu-i cunoaște nimeni, dar sunt osândiți; sunt omorâți, dar dobândesc viața. Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți, sunt lipsiți de toate, dar în toate au de prisos. Sunt înjosiți, dar sunt slăviți cu aceste înjosiri; sunt huliți, dar sunt îndreptățiți. Sunt ocărăți, dar binecuvintează; sunt insultați, dar cinstesc. Fac bine, dar sunt pedepsiți ca răi; sunt pedepsiți, dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață”⁷.

Referindu-se la relația creștinilor cu lumea, autorul scrisorii către Diognet arată că lumea nu este prețuită de creștini. Deși sunt nevoiți să trăiască în statul roman, creștinii au o viețuire care îi îndreptățește să fie considerați ca aparținând patriei cerești. Lumea păgână îi urăște pe creștini, datorită vieții morale superioare a creștinilor și mărturiei creștine față de fărădelegile păgânilor. Datorită rugăciunilor creștine lumea aceasta este proniată de Dumnezeu, chiar dacă lumea este ca o închisoare pentru creștini, care așteaptă nestricăciunea promisă de Dumnezeu în împărăția Sa:

⁶ Sfântul Ciprian al Cartaginei, „Ad Demetrianum”, XX.

⁷ „Epistola către Diognet”, V, 6-16, op. cit., pag. 340.

„Ca să spun, pe scurt, ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume. Sufletul este răspândit în toate măduarele trupului, iar creștinii în toate orașele lumii. Sufletul locuiește în trup, dar nu este din trup; creștinii locuiesc în lume, dar nu sunt din lume. Sufletul nevăzut este închis în trupul văzut; și creștinii sunt văzuți, pentru că sunt în lume, dar credința lor în Dumnezeu rămâne nevăzută. Trupul urăște sufletul și-i poartă război, fără să-i fi făcut vreun rău, pentru că-l împiedică să se dedea plăcerilor; și lumea urăște pe creștini, fără să-i fi făcut vreun rău, pentru că se împotrivesc plăcerilor ei. Sufletul iubește trupul, deși trupul urăște sufletul; sufletul iubește și măduarele; și creștinii iubesc pe dușmanii lor. Sufletul este închis în trup, dar el ține trupul; și creștinii sunt închiși în lume, ca într-o închisoare, dar ei țin lumea. Sufletul nemuritor locuiește în cort muritor; și creștinii locuiesc vremelnice în cele stricăcioase, dar așteaptă în ceruri nestricăciunea”⁸.

După cum reiese din cuprinsul „Epistolei către Diognet”, creștinii nu doreau să fie confundați cu o sectă iudaică, cu adepții unei filosofii stoice sau cinice, ci doreau să își păstreze particularitățile oferite de practicarea propriei religii. Deși vorbesc aceeași limbă cu păgânii, se îmbracă la fel și adoptă anumite obiceiuri ale țărilor unde s-au născut, creștinii se deosebesc prin credința lor de ceilalți oameni. Modul creștinilor de a înțelege viața era complet diferit față de cel al păgânilor, de aici s-au născut sentimentele de animozitate ale cetățenilor păgâni față de creștini. Referindu-se la faptul că statul roman ar trebui să fie mai îndurător față de creștini, fiindcă creștini se găsesc în toate clasele sociale, Tertullian susține că nu există loc în Imperiul Roman unde să nu se afle creștini, ceea ce arată răspândirea creștinismului dar și faptul că adevărata patrie a creștinilor nu este lumea, ci împărăția lui Dumnezeu:

„Strigătul de disperare este acela că statul (roman – n.n) este plin de creștini, ei sunt pe câmpuri, în cetăți, în insule; păgânii se lamentează, ca și cum ar fi o calamitate, că oameni de ambele sexe, de orice vârstă și condiție, chiar de rang înalt, se convertesc la credința creștină”⁹.

Autorul necunoscut al omiliei antice numite „**Epistola a doua către Corințeni**”, atribuită mult timp Sfântului Clement Romanul, se referă la diferența dintre lumea și veacul de pe pământ și împărăția cerurilor și veacul ce va să fie. Creștinii trebuie să pună mai mult preț pe veacul ce va conduce spre împărăția lui Dumnezeu, deoarece acolo este adevărata patrie a creștinilor. Lumea în care trăiesc creștinii este plină de lucruri vremelnice și stricăcioase, ea nu este o patrie pe care cineva o poate iubi:

„Veacul acesta de acum și veacul viitor sunt doi dușmani. Veacul de acum spune: desfrânare, stricăciune, iubire de argint și înșelăciune; veacul celălalt se leapădă de acestea.

⁸ „Epistola către Diognet”, VI, 1-8, op. cit., pag. 340-341.

⁹ Tertullian, „Apologeticum”, I.

Nu putem fi, dar, prieteni cu cele două veacuri; trebuie să ne lepădăm de acesta și să fim prieteni cu celălalt. Socotim că este mai bine să urâm pe cele de aici, că sunt mici, vremelnice și stricăcioase și să iubim pe celelalte, bunătățile cele nestricăcioase”¹⁰.

Filosofii stoici susțineau că omul este un cetățean al întregii lumi. Ideea în sine era interesantă și de apreciat. Scriitorii creștini au explicat însă valoarea acestei afirmații, fiindcă creștinii nu pot fi mărginiți de o țară oarecare, ei sunt trecători aici, pe pământ, iar lumea întreagă este patria lor temporară. Creștinii erau pasageri ai acestei lumi, pentru că adevărata lor patrie și casă se afla în împărăția lui Dumnezeu. La acest lucru se refereau autorii creștini când își începeau astfel salutul lor adresat comunității căreia îi scriau: „*Biserica lui Dumnezeu, care locuiește vremelnic în Roma, către Biserica lui Dumnezeu, care locuiește vremelnic în Corint*”¹¹. La fel ca și Sfântul Clement Romanul, Sfântul Policarp al Smirnei se adresează creștinilor din Filipi, amintindu-le că sunt trecători pe acest pământ: „*Policarp și preoții cei dimpreună cu el că tre biserica lui Dumnezeu care locuiește vremelnic în Filipi*”¹². Clement Alexandrinul credea că, orice om care se convertește la creștinism, devine cetățean al lumii întregi, iar apoi, dacă viețuiește în pocăință, devine moștenitor al patriei cerești¹³. Tertullian, fiul unui centurion roman, recunoștea drept stat întreaga lume: „*Noi recunoaștem doar un singur stat, îmbrățișând întreaga lume*”¹⁴. Minucius Felix vorbește despre o comunitate a întregii lumi, fără de care nu se pot îndeplini îndatoririle sociale ale fiecăruia: „*Nu poți îndeplini bine îndatoririle tale sociale până nu știi că, comunitatea lumii este comună tuturor*”¹⁵.

Păgânul Celsus îi combate pe creștini și ridiculizează ideea acestora de existență a unui singur stat, care să se conducă după aceleași principii morale. Celsus afirma că ar fi frumos ca un singur stat să îi cuprindă pe europeni, asiatici, africani, până la marginile pământului, dar ideea aceasta este utopică și nerealistă. Origen îi răspunde lui Celsus, afirmând că este rațional și cert faptul că, într-o zi, Logosul va transfigura toate sufletele, unificându-le sub propia lege, în împărăția cerească¹⁶. Aspirațiile creștinilor către o lume universală, bazată pe principiile evanghelice, tindeau către realizarea unui stat unic, dar

¹⁰ „*Epistola a doua către Corinteni*”, VI, 3-6, în vol. „*Scrierile Părinților apostolici*”, op. cit., pag. 96-97.

¹¹ Sfântul Clement Romanul, „*Către Corinteni*”, intr., op. cit., pag. 46.

¹² Sfântul Policarp al Smirnei, „*Către Filipeni*”, intr., în vol. „*Scrierile Părinților apostolici*”, op. cit., pag. 208.

¹³ Clement Alexandrinul, „*Protrepticos*”, X.

¹⁴ Tertullian, „*Apologeticum*”, XXXVIII, 3.

¹⁵ Minucius Felix, „*Octavius*”, XVII, 2.

¹⁶ Origen, „*Contra Celsum*”, VIII, 72.

spiritualizat. Acest sentiment i-a ajutat pe creștini în vremurile cele mai grele pentru Biserică. Având speranța unui viitor stat creștin, fie el și legat de evenimentele sfârșitului lumii, creștinii au suportat mai ușor persecuțiile și necazurile, chiar și exilul, care era pedeapsa cea mai grea pentru un păgân din antichitate, după cum se vede din viețile lui Ovidius, Cicero sau Seneca. Creștinii nu au militat pentru realizarea statului creștin cu orice preț, știin că cetatea lui Dumnezeu se va realiza într-o zi. Începând cu secolul al IV-lea, apar mugurii organizării vieții monahale, ceea ce era o altă formă de realizare a împărăției creștine, departe de lumea păgână care îi înconjură.

Universalismul creștin se aseamăna întrucâtva cu cosmopolitismul stoic, în ceea ce privește concepția despre stat și popor. Deși nu și-a propus, creștinismul a încurajat în provinciile cucerite de romani naționalismul, datorită căruia romanul era văzut ca un dușman, sau în cel mai bun caz ca străin care ocupa o țară care nu era a lui. În frățietatea nouă și în societatea de tip nou pe care o propovăduiau creștinii, intrau și barbarii, lucru de neacceptat pentru apologetii păgânismului, care îi socoteau pe creștini trădători. Împotriva exclusivismului păgân au luptat apologetii creștini, printre cei mai polemici remarcându-se Tertullian, Minucius Felix și Ariston de Pella. Pe de altă parte, în disputa cu iudaismul, s-a remarcat Sfântul Iustin Martirul. În contextul declanșării persecuțiilor de către statul roman, disputa cu iudaismul, începută la sfârșitul secolului I, a trecut pe planul al doilea pentru creștinism. Începută din diferite motive, disputa între creștini și iudei a încetat, temporar, prin dispariția ultimelor comunități iudeo-creștine. În dispariția ultimelor comunități iudeo-creștine, anumiți teologi au văzut un lucru salutar, deoarece în mediul iudeo-creștin apăruseră multe erezii. În același timp, putem afirma că a fost o pierdere pentru Biserică împingerea la marginea creștinismului a comunităților iudeo-creștine, care au dispărut definitiv din peisajul creștinismului în secolul al II-lea. Din punct de vedere creștin, a existat dorința ca, în rândul comunităților iudeo-creștine, membrii ei să se apropie tot mai mult de creștinism, renunțând la moștenirea iudaică. Așteptarea aceasta s-a manifestat și față de iudei, continuând de-a lungul întregii antichități. Este remarcabil finalul întâlnirii dintre iudeul Trifon și Sfântul Iustin Martirul, descris în scrierea lui Iustin, când fiecare pleacă de la întâlnire cu un sentiment de prețuire pentru religia celuilalt, dar nimeni nu se convertește. Descrierea lui Iustin se potrivește relațiilor iudeo-creștine, din secolele II-III:

„Trifon, tăcând câțva timp, a zis apoi: ...În ce mă privește pe mine, mărturisesc că am fost în chip deosebit de plăcut impresionat de întâlnirea noastră și socotesc că și tovarășii mei se găsesc în aceeași stare sufletească, ca și mine: căci am aflat mult mai

mult decât am așteptat și decât era cu putință să aștepte cineva vreodată. Dacă ar fi fost cu putință să facem lucrul acesta mai des, am fi folosit și mai mult, cercetând cuvintele Scripturii... Iar eu, rugându-mă pentru ei, am zis: Nu pot să vă urez nimic altceva mai bun, o, voi, bărbați, decât ca, cunoscând că prin această cale s-a dat înțelepciune fiecărui om, să faceți și voi la fel cu noi și să credeți că Iisus este Hristosul lui Dumnezeu” ¹⁷.

Sentimentul de patriotism era cultivat în Imperiul Roman, interesat să trezească această trăsătură în cetățenii săi, pentru a le putea câștiga mai ușor fidelitatea. Treptat, după întemeierea Principatului și abolirea Republicii, în cadrul statului roman, sentimentul patriotic față de stat a fost înlocuit cu devoțiunea față de conducătorul statului, principele și apoi împăratul. Spre sfârșitul domniei împăratului Augustus, a apărut devoțiunea religioasă și idolatră față de cel care conducea Imperiul Roman, lucru care era de neacceptat pentru creștini. Această schimbare, încurajată de membrii administrației romane și de preoții păgâni, a micșorat procentul celor care erau adevărați patrioți romani, fiindcă nu erai un bun patriot doar dacă îl adori pe Caesar. Centrul „patriotismului” s-a mutat la Roma, unde era și sediul birocrăției romane. În provinciile romane, mai ales în cele îndepărtate sau în cele cucerite de curând, patriotismul roman s-a transformat, treptat, într-un naționalism ce avea să conducă spre prăbușirea statului roman. În anumite provincii guvernatorii și proconsulii au căutat să impună cu forța un anumit patriotism, prin adorarea persoanei împăratului și prin jertfe idolatre aduse statuii împăratului, lucru ce i-a adus în conflict cu creștinii. De altfel, în primele două secole, cele mai sângeroase persecuții îndreptate împotriva creștinilor au avut loc în provincii și nu au pornit de la Roma. În timpul judecății Sfântului Policarp, proconsulul a aîncercat să îl atragă pe venerabilul episcop să jure pe soarta împăratului, să jerească zeilor și să devină un bun cetățean roman. Pretențiile proconsulului pot fi întâlnite aproape la toți guvernatorii de provincii, care credeau că aduc un serviciu împăratului și statului roman dacă îi persecută pe creștini pentru faptul că nu se conformează cutumelor romane păgâne:

„Și l-a întâmpinat conducătorul poliției, Irod, și tatăl lui, Nichita, care, urcându-l într-o căruță (pe Policarp –n. n.), s-au așezat și ei lângă el, încercând să-l convingă să se lepede de Hristos, zicându-i: Ce rău este să zici Domnul Împărat, să jertfești zeilor și să faci și cele asemenea acestora, ca să-ți scapi viața?... Iar el mărturisind, proconsulul căuta să-l convingă să se lepede de Hristos, zicând: Fie-ți milă de vârsta ta! și altele asemenea acestora, cum este obiceiul să li se spună creștinilor, ca: Jură pe soarta împăratului!, Căiește-te!, zi: Piară nelegiuirii!” ¹⁸.

¹⁷ Sfântul Iustin Martirul, „Dialog cu iudeul Trifon”, CXLII, op. cit., pag. 341-342.

¹⁸ „Martiriul Sfântului Policarp”, VIII, 2; IX, 2, în vol. „Actele martirice”, op. cit., pag. 34-35.

Prin introducerea elementelor idolatre în cinstirea adusă împăratului, funcționarii și magistrații romani i-au îndepărtat pe creștini de sentimentul patriotic față de Imperiul Roman. Creștinii cei mai loialiști au trecut prin mari încercări în timpul persecuțiilor, dând dovadă de spirit civic și când erau priviți cu suspiciune de ai lor. Sentimentul firesc față de un stat care asigura pacea și prosperitatea cetățenilor săi s-a transformat într-o adorație idolatră față de persoana unui singur om, împăratul, adorație din care cele mai multe foloase le trăgeau cei de la curtea lui Caesar. O castă de privilegiați trăia bine de pe urma cinstirii adusă suveranului Romei, în timp ce adevărații patrioți romani, senatorii, tribunii, membrii ordinului equestru, țăranii și soldații, erau nevoiți să se supună regulilor impuse de curtea imperială.

Unitatea Imperiului Roman s-a bazat un timp pe forța poporului roman. Câtă vreme statul roman nu a fost foarte mare, romanii au constituit poporul dominant în cadrul Imperiului. Datorită numeroaselor cuceriri, foarte puțini cetățeni erau romani, restul fiind greci, spanioli, galli, germani, traci ș.a. Coeziunea statului roman nu se putea realiza pe baze rasiale, deoarece cuceririle romane, legislația adecvată și schimburile comerciale au adus o oarecare stare de pace și liniște între popoarele Imperiului. Religia păgână a fost factorul de unitate al Imperiului Roman, timp de câteva secole. După ce păgânismul a intrat în conflict deschis cu religia creștină, și-a pierdut din importanță, sincretismul religios, susținut de unii împărați romani, a șters caracterul etnic al religiei greco-romane. Convertirea unui număr din ce în ce mai mare de cetățeni păgâni la creștinism a dus la pierderea importanței cultelor păgâne în cadrul statului roman. Începând cu secolul al II-lea, din punct de vedere politic, singurul lucru ce mai putea asigura unitatea unui stat ce cuprindea zeci de popoare era cultul împăratului și încercarea de a impune o singură religie. Poate și de aici să intervină disperarea proconsulului Perennis de a-l face pe creștinul Apollonius să adere la cultul împăratului. De altfel, pe tot parcursul judecății lui Apollonius, proconsulul s-a purtat frumos cu mărturisorul lui Hristos, în final exprimându-și regretul că trebuie să-l condamne la moarte:

„Proconsulul Perennis a zis: Căiește-te și ascultă-mă, Apollonius, și jură pe soarta domnului nostru, împăratul Commodus... Iar Apollonius, cel numit și Sakkeas, zise: ... Vrei, însă, să jur că noi cinstim pe împărat și ne rugăm pentru împărăția lui? Cu plăcere aș jura, adevărind chiar pe Dumnezeu, Cel Care există mai înainte de veci, pe Care nu mâini omenești L-au făcut, ci, dimpotrivă, El a rânduit un om care să împărățească pe pământ peste oameni. Proconsulul Perennis a zis: Fă ceea ce-ți spun și căiește-te, Apollonius, și jertfește zeilor și chipului împăratului Commodus... Perennis proconsulul a zis: Vreau să te eliberez, Apollonius, dar sunt împiedicat de porunca împăratului Commodus. Mă voi purta, însă, față de tine cu iubire de oameni”¹⁹.

¹⁹ „Martiriul Sfântului Apollonius”, 3, 7, 45, în vol. „Actele martirice”, op. cit., pag. 95, 96, 102.

În ceea ce privește provinciile romane, situația din centrele metropolitane departe de Roma scufundată în birocrație era confuză, din punct de vedere religios și social. Pentru romanii din provincii, reprezentanții imperiali, adică funcționarii și magistrații, erau unica legătură între un Imperiu din ce în ce mai depărtat de cetățenii săi și oamenii care așteptau din partea Romei un semn de autoritate și solidaritate. Cu timpul, funcționarii imperiali au fost înlocuiți cu oameni aleși din provincii, în funcție de interesele locale și de cele religioase. Din punct de vedere religios, zeii locali erau întotdeauna mai importanți decât zeii pe care Roma căuta să îi impună. Creștinismul a adus cu sine o poziție intransigentă față de zeitățile locale, care constituiau un reper important în viața comunităților respective. Combătând cu tărie concepțiile idolatre despre viața socială, cea politică și cea religioasă, creștinii au intrat în conflict cu păgânii din provinciile Imperiului Roman.

În interiorul creștinismului, conceptul de patrie și patriotism avea alt înțeles decât în cadrul păgânismului, astfel încât, noțiunea de patrie legată de cultul împăratului și de religia păgână nu valora nimic pentru un creștin, în timp ce pentru un păgân era importantă. Pentru un creștin, statul roman și polis-ul nu constituiau un scop ultim individual și nici un scop colectiv civic, ci împărăția cerurilor era importantă, respectiv „**cetatea lui Dumnezeu**”. La început, persecuțiile cele mai violente împotriva creștinilor au fost declanșate la nivel local, fără să fie impuse de către împărații romani. Edificatoare pentru neînțelegerea creștinismului de către păgânii din provincii, care vedeau în noua religie o amenințare pentru propriile lor valori, este violența persecuției din orașul Lugdunum, descrisă de creștinii care au supraviețuit. Scrisoarea comunităților creștine din Lugdunum și din Vienna către Bisericile surori din Asia Mică este una dintre cele mai tulburătoare descrieri ale unei persecuții din antichitate. Ciocnirea dintre modul de viață creștin și cel păgân a dus la o izbucnire violentă din partea populației celtice locale:

„Nu suntem în stare să istorisim cu precizie și nici nu poate fi descrisă mărimea persecuției de aici, cât de violentă a fost mânia păgânilor contra sfinților și câte au suferit fericirii martiri. Căci potrionicul s-a repezit cu toată puterea, făcând începutul venirii lui viitoare, pregătind și exercitând pe ai săi împotriva robilor lui Dumnezeu, încât am fost alungați nu numai din case, din băi și din piețe, ci ni s-a interzis să ne arătăm chiar în vreun loc oarecare... Într-adevăr, mai întâi ei (martirii – n.n.) au răbdat cu bărbăție cele născocite de întreaga mulțime, fără deosebire, strigăte, răniri, târări pe jos, jafuri, aruncări cu pietre, închisori și toate câte îi place să săvârșească unei mulțimi înfuriate, ca față de dușmani și războinici”²⁰.

²⁰ „**Martirii de la Lyon**”, 4-5, 7, în vol. „**Actele martirice**”, op. cit., pag. 65-66.

Firește că gallii din Lugdunum nu i-au persecutat pe creștini din patriotism și din loialitate față de Imperiul Roman. Uciderea și persecutarea creștinilor a fost o reacție a populației locale, care își arăta astfel apartenența la un alt sistem de valori, la o altă ordine socială, religioasă și politică, care era amenințată, în concepția lor, de creștinism. La cruzimea chinurilor s-a ajuns prin neînțelegerea doctrinei și a cultului creștin de către celți, populație războinică și mândră, care dezavua anumite practici religioase. Servitorii păgâni ai creștinilor arestați, pentru a nu fi condamnați și chinuiți împreună cu stăpânii lor, au mințit în ceea ce privește cultul creștin și obiceiurile creștine, pe care, probabil, nici nu le cunoșteau, decât din auzite. Interpretarea greșită a gesturilor rituale cultice, cum ar fi sărutul păcii sau împărtășirea cu trupul și sângele lui Hristos, a dus la apariția unor minciuni monstruoase, ce i-au impresionat pe păgâni:

„Au fost arestați, însă, și unii păgâni, servitorii noștri, fiindcă guvernatorul poruncise în public ca noi toți să fim cercetați. Iar aceștia, din viclenia diavolului, temându-se de chinurile pe care le-au văzut că le-au suferit sfinții și îndemnați la aceasta de soldați, au mărturisit în chip mincinos că noi săvârșim oște thiestice și împreunări oedipoeice și câte nu ne sunt îngăduite nici a le vorbi, nici a le gândi, și nici măcar să credem că oamenii au putut face vreodată asemenea fapte. Răspândindu-se aceste zvonuri s-au înfuriat toți împotriva noastră, încât, dacă mai înainte unii, datorită rudeniei cu noi, se purtau cu măsură, atunci s-au aprins tare de mânie și scrâșneau contra noastră”²¹.

Creștinii aveau conștiința că aparțin unei alte lumi, unei alte patrii, celei cerești, pentru ei nu exista deosebire de neam sau de limbă, iar respectul față de statul roman se manifesta atâta timp cât legile omenești nu le încălcau pe cele divine. Având o asemenea gândire, diaconul Sanctus din Lugdunum a avut o comportare exemplară pe durata judecății și a torturilor. La întrebările acuzatorilor legate de apartenența sa la vreun neam, la vreun oraș, dacă era liber sau sclav, martirul a răspuns în limba latină că este creștin. Răspunsul lui Sanctus denotă o universalitate spirituală și socială, în care diaconul credea cu tărie. Pentru el era mai important faptul că era creștin decât că era probabil roman, după nume, cetățean al Imperiului Roman și locuitor al vreunei cetăți anume:

„Iar Sanctus, răbdând și el vitejește mai presus de fire și de orice om, toate caznele oamenilor nelegiuiri, sperând ca prin durată și mărirea chinurilor să audă de la el ceva ce nu se cuvine, el a rezistat cu atâta tărie, încât nu și-a spus nici numele, nici neamul, nici orașul de unde era, nici dacă e sclav sau liber, ci la toate întrebările a răspuns în limba latină: Sunt creștin! Aceasta a mărturisit el de fiecare dată în loc de nume, în loc de neam, în loc de orice, iar alt cuvânt n-au auzit de la el păgânii”²².

²¹ Ibidem, 14-15, op. cit., pag. 68.

²² „Martirii de la Lyon”, 20, op. cit., pag. 69.

Minucius Felix a surprins foarte bine în scrierea „**Octavius**” antagonismul dintre gândirea păgână și cea creștină referitoare la patriotismul cetățeanului roman. Păgânul Caecilius era un patriot convins, care ținea la tradițiile romane, care aprecia istoria și realizările strămoșilor săi, fondatorii Romei, care practica cu zel religia înaintașilor. Prin vocea sa, se exprimau de fapt teoreticienii statului roman idolatru și divinizat, care credeau că numeroasele cuceriri romane au fost rezultatul ajutorului primit de la zeii greco-romani. Răspunsul creștinului Octavius la comentariile făcute de Caecilius este unul ironic. Roma s-a format prin delictе și prin teroare, nu prin religiozitatea înaintașilor săi, a adunat la un loc oameni de o calitate îndoielnică:

„Oameni abandonați, incestuoși, asasini, trădători s-au adunat laolaltă; Romulus însuși, comandantul și legiuitorul lor, pentru a fi superior poporului său demn chiar și în crimă, a comis un paricid. Acestea sunt primele auspicii ale unui stat religios!”²³.

Faptele romanilor ce i-au urmat lui Romulus nu sunt nici ele demne de cinste, fiind vorba de răpiri, luări de teritorii, expulzarea populațiilor indigene, distrugerea orașului sacru, cu altare și cu temple. Războiul și sângele sunt cărămizile pe care s-a clădit Roma imperială, acesta este testamentul lui Romulus către poporul roman, în viziunea lui Octavius, prin care vorbește de fapt apologetul creștin Minucius Felix:

„Astfel, orice romanii dețin, adoră sau posedă sunt roadele violenței. Toate templele lor sunt construite din roadele violenței, adică din ruinele cetăților, din spoliereav statuiilor, din uciderea preoților”²⁴.

Chiar dacă rechizitoriul lui Octavius la adresa întregii societăți romane pare dur sau exagerat, relatarea lui Minucius Felix este importantă, deoarece originea divină a Romei, cântată de atâția poeți romani, mai ales de Horatius, este pusă la îndoială de către un roman creștin, provenit din provinciile din sudul Italiei. Octavius vorbește ca un adevărat judecător, iar cuvintele sale sunt expresia conștiinței sincere. Probabil că mulți creștini gândeau ca și Octavius, ei se simțeau în afara unei societăți care se bazează pe violență, minciună și impostură. Citind acuzațiile creștinului Octavius, se poate pune întrebarea dacă statul roman a avut dreptate când i-a considerat pe creștini inamici? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să avem în vedere că opinia lui Octavius nu este împărtășită de majoritatea creștinilor, ci doar de o parte din ei. Sunt mulți alți creștini, mai ales în rândul scriitorilor bisericești, care au văzut în Imperiul Roman o instituție providențială pentru răspândirea creștinismului

²³ Minucius Felix, „**Octavius**”, XXV.

²⁴ Ibidem.

și pentru bunăstarea întregii lumi. Minucius Felix este un polemist în această lucrare, deși patrologii îl consideră apologet. Polemica sa îndreptată împotriva păgânilor este dură, iar tonul său este exagerat, se simte disprețul total față de cultura și de civilizația romană. Nu în cele din urmă, parcurgând scrierea „**Octavius**”, descoperim în spatele cuvintelor un scriitor african, ceea ce nu îi scade cu nimic valoarea, dar este un fapt știut că africanii au fost insensibili față de grandoearea romană, în aceeași categorie de scriitori se pot înscrie Tertullian și Fericitul Augustin.

Minucius Felix este un scriitor mai puțin subtil decât Tertullian, încercând să îi prezinte pe creștini drept anti-romani, ceea ce era un neadevăr. Tertullian este adeptul unei alte antiteze, care are acoperire religioasă și politică, el vorbește despre raporturile dintre creștini și păgâni, încercând să îi prezinte pe creștini drept anti-păgâni, ceea ce era adevărat. Este adevărat că, în ciuda stilului aspru, în întreaga lucrare, Minucius Felix nu îi incită pe creștini să se revolte împotriva stăpânirii romane, prin nerespectarea legilor în vigoare. Octavius, ca un bun creștin și bun cetățean roman, se ruga pentru împărat și își plătea taxele. Minucius Felix critică adorarea principilor și regilor, prin cultul absurd al idolatriei, suveranii trebuiesc respectați într-un alt mod: „... onoarea trebuie să fie acordată în modul cel mai reverențios cu putință unui om ilustru și iubirea îi este oferită în modul cel mai plăcut unui om foarte bun”²⁵.

Minucius Felix rămâne un polemist, preocupat de originile puterii romane, de folosirea forței în cucerirea lumii, de ireligiozitatea romanilor. Stilul lui Minucius va fi dezvoltat de Fericitul Augustin în scrierea „**De civitate Dei**”. Scrierile creștine din secolele II-III, mai ales apologiile, arată o dezintegrare a ordinii antice, și implicit, a statului roman. Această decădere este strâns legată de idolatrie și de imoralitate. Creștinismul încerca să clădească o nouă moralitate, nu bazată pe idolatrie, ci pe o religie revelată de Fiul lui Dumnezeu. Biserica creștină, deși nerecunoscută legal de autoritatea imperială, avea datoria să propovăduiască o morală nouă, să susțină legi etice și să militeze pentru un stat creștin. Firește că atitudinea creștinismului față de valorile păgâne a atras nemulțumirea păgânilor față de noua religie, manifestată prin persecuții violente. Naționalismul păgân roman se baza pe valorile trecutului, lucru străin pentru un creștin. Ce putea să aibă în comun un creștin precum Octavius cu gloria Romei de odinioară, cu biruințele asupra Cartaginei, cu domnia lui Augustus, cu zeii lui Romulus? Prin urmare, romanii care se convertiseră la creștinism au trecut printr-un proces foarte interesant, și-au

²⁵ Minucius Felix, „**Octavius**”, XXIX.

reconsiderat valorile și principiile, iar unii mai radicali, au renunțat la moștenirea strămoșilor lor.

Un temperament rigorist, precum Tațian Asirianul, a respins legile romane, datorită contrazicerii dintre normele și uzanțele legislative, diferite de la țară la țară și datorită faptului că nu erau în acord cu legile divine, pe care trebuia întâi să le respecte un bun creștin. O bună legislație trebuia să fie morală și astfel alcătuită, încât să poată fi respectată de un popor nou, poporul creștin. Stilul lui Tațian este unul dur la adresa păgânismului. Fără să ofere soluții sau să caute explicații, el atacă. În gândirea lui Tațian s-au amestecat mai multe sisteme, pe care el le cunoascuse foarte bine în timpul activității filosofice. Provenind din Mesopotamia, dintr-o cetate mică, Tațian era tipul nobilului de la țară și a meșteșugarului de la cetate, care este încântat de universalismul propus de creștinism, universalism care le aducea libertatea și privilegiile pe care Imperiul Roman le refuza. Ura lui Tațian față de întreaga cultură antică reiese din întreaga sa lucrare **„Cuvânt împotriva elinilor”**. Tațian dă dovadă chiar de necunoaștere a culturii antice, negând grecilor originalitatea creativă în domeniul artelor, al filosofiei, al instituțiilor și al literaturii. Grecii și romanii sunt prezentați drept „păuni” care se laudă cu „penele” altora, adică cu realizările altor popoare. Deși abordarea lui Tațian este greșită, încercarea sa de a prezenta întreaga lume drept patrie a creștinilor este de apreciat. Pentru autorul originar din Mesopotamia statul roman nu este adevărata patrie a creștinilor. Tațian ridiculizează și pretențiile romanilor de a-i revendica drept strămoși pe troieni: *„Încetați să faceți paradă spunând că sunteți urmași ai altora și nu vă mai împăunați cu penele altora”* ²⁶. Resentimentele lui Tațian față de societatea greco-romană provin din originea sa, decât din credința sa. Contopirea ideilor orientale cu cele creștine apostolice nu au dus la nimic bun în viața lui Tațian, după moartea dascălului său, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, el alunecă încet în afara Bisericii, ajungând să își întemeieze propria sectă, datorită rigorismului său.

Persecuțiile romane împotriva creștinilor au solicitat la maxim ascetismul și misticismul creștin. Numeroșii martiri au întărit Biserica, determinând-o să își clarifice raporturile cu lumea și cu statul roman. În fața unei lumi care îi ura, creștinii au început să se disocieze tot mai mult de ceea ce îi înconjura, ei au înlocuit patria pământească cu patria cerească, **„Ierusalimul ceresc”**. Scopul creștinilor era să ajungă în împărăția lui Dumnezeu, prin urmare scriitorii

²⁶ Tațian Asirianul, **„Cuvânt către elini”**, XXVI.

creștini s-au străduit să îi îndrume astfel încât să nu prețuiască valorile acestei lumi mai mult decât bunurile divine:

*„De aceea, fraților, părăsind șederea vremelnică din lumea aceasta, să facem voia Celui ce ne-a chemat și să nu ne temem a ieși din lumea aceasta... Și să cunoașteți, fraților, că șederea trupului acestuia în lumea aceasta este scurtă și de mică durată, pe când făgăduința lui Hristos este mare și minunată, ca și odihna împărăției ce va să fie și a vieții veșnice. Dar ce altceva poate să ne facă să dobândim aceste bunătăți decât a vieții cuvios și drept, a socoti pe cele din lumea aceasta ca străine și a nu le dori? Că dacă dorim să le dobândim pe acestea, ne abatem de la calea dreptății”*²⁷.

Creștinii erau conștienți că nu pot sluji la doi domni, nu pot fi atașați statului roman într-un mod sincer, chiar dacă mulți erau patrioți, datorită respingerii lor de către societatea romană. Prin urmare, era de dorit o bună viațuire, în vederea câștigării împărăției cerurilor, decât o încercare utopică de a fi cetățean loial al unui stat persecutor, care nu prețuia valorile morale creștine:

*„Veacul acesta de acum și veacul viitor sunt doi dușmani. Veacul de acum spune: desfrânare, stricăciune, iubire de argint și înșelăciune; veacul celălalt se leapădă de acestea. Nu putem fi, dar, prieteni cu cele două veacuri; trebuie să ne lepădăm de acesta și să fim prieteni cu celălalt. Socotim că este mai bine să urâm pe cele de aici, că sunt mici, vremelnice și stricăcioase și să iubim pe celelalte, bunătățile cele nestricăcioase”*²⁸.

După încercările nereușite de coabitare pașnică cu statul roman, misiunea Bisericii era de a încreștina lumea. Soluția nu era fuga din lumea, ci impunerea ideilor creștine și a principiilor morale unei lumi uzate de imoralitate și de idolatrie. Când perspectiva încreștinării apărea îndepărtată, în cazuri disperate, creștinii, pentru a nu fi subjuogați de lumea păgână, alegeau de bună voie martiriul, pentru a ajunge acolo unde erau doriți și așteptați, în împărăția cerurilor:

*„Căci preaviteazul Germanicus a învins teama lor prin răbdarea lui, ca unul care s-a luptat cu cel mai mare curaj cu fiarele. Voind, deci, proconsulul, să-l convingă să se lepede de Hristos, zicându-i că-i pare rău de tinerețea lui, el a întârât singur fiara împotriva sa, lovind-o, voind a scăpa mai repede de nedreapta și nelegiuita viață ce-i oferea”*²⁹.

Acest Germanicus a pus în practică în chip rigorist ascetismul și opoziția creștinilor față de lumea păgână, dând dovadă de un mare curaj. Asemenea acte rămăneau totuși izolate, majoritatea creștinilor nu se expuneau de bunăvoie martiriului. Un alt martir, Sfântul Ignatie al Antiohiei, are o purtare

²⁷ Omilia „Epistola a doua către Corinteni”, V, 1, 5-7, în vol. „Scrierile părinților apostolici”, op. cit., pag. 96.

²⁸ Ibidem, VI, 3-6, op. cit., pag. 96-97.

²⁹ „Martiriul Sfântului Policarp”, III, op.cit., pag. 32.

cât se poate de demnă și de maiestuoasă în fața martiriului, dând pildă de adevărată smerenie:

*„Mie cereți-mi numai atât: putere pentru cele dinlăuntrul meu și din afara mea, ca nu numai să grăiesc, ci să și voiesc, nu numai să-mi spun creștin, ci să și fiu găsit creștin. Dacă voi fi găsit, pot să-mi spun și creștin; atunci sunt credincios, când nu mă arăt lumii. Nu este bine a te arăta (a face pe credinciosul – n.n.). Că Dumnezeuul nostru Iisus Hristos se arată mai ales când este în Tatăl. Când creștinismul este urât de lume, nu-i o faptă de înduplecare, ci de măreție”*³⁰.

Lumea păgână ura creștinismul, manifestându-se cu brutalitate și neînțelegeri. Răspunsul Bisericii față de statul roman a fost înțelept și demn, sfidarea a venit pe plan spiritual și nu politic.

³⁰ Sfântul Ignatie al Antiohiei, „Către Romani”, III, 2-4, op. cit., pag. 175.

